Nº 105
Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*
Traducción de *María Lilián Mújica Rivas*

Esta edición ha sido subvencionada por el Banco Santander - Central Hispano (BSCH)

Primera edición: Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1961

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2608-1
Depósito legal: NA 12-2009

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Comarca 2. Esparza de Galar (Navarra)
Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

ha subrayado gustosamente!) Dios no es envidioso[4], y ya no es simplemente el Ser formal, es el Ser real, situado en sí mismo en la suprema realidad de ser que es Vida, Pensamiento, Amor, Libertad absoluta... y se ha comportado como una persona libre que obra (crea) cuando quiere, como quiere, y únicamente porque quiere.

La realidad de lo múltiple y del devenir es la novedad en el ser, la causalidad expresa el origen y el fundamento de la novedad del ser que tiene como fundamento único y esencial la libertad divina. De ese modo, la verdad del ser del devenir y de lo múltiple es y sólo puede ser *sintética*; y en eso la exigencia parmenídea de la verdad del Ser-Uno se encuentra en el mismo punto –pero no en el mismo nivel– que la verdad de la creación del cristianismo. Parménides, consciente de su propia demanda, renunciando a la verdad (del ser) del devenir y de lo múltiple, ha dejado la causalidad fuera del ser, dando en ello, de una vez para siempre, la fórmula del pensamiento puramente formal que afirma el carácter analítico del ser. El desarrollo ulterior del pensamiento clásico adquiere sentido en el esfuerzo, realizado de distintas maneras, por recuperar el devenir y, en consecuencia, la causalidad del ser, aunque la fórmula de esa recuperación se expresa a veces en la renuncia total o parcial a la unidad parmenídea, recurriendo a una contaminación de términos opuestos que no tienen otro fundamento para su aproximación que su incompatibilidad. Ni el Bien o Idea neoplatónica, ni el Acto puro aristotélico se mezclan con el "devenir" y con lo "múltiple", con los cuales, al contrario, se mezcla, y en los cuales se hace esencialmente presente el Dios creador y conservador del mundo, según el cristianismo.

En consecuencia, parece que, si el pensamiento formal puro debe rechazar la causalidad en la medida en que afirma la unidad del ser, y debe ignorar el ser en la medida en que afirma la causalidad, ello se debe al carácter de abstracción formal[5] que tomó el pensamiento en la tradición occidental, tanto en la antigüedad como en la época moderna, hasta, e inclusive, en el Heidegger de los últimos años. La abstracción y el formalismo, de los que hablamos, consisten en el hecho de considerar el pensamiento del ser mediante la pertenencia necesaria o analítica; mientras que en realidad el ser, la verdad del ser que es accesible al hombre (y el hombre mismo interrogándose sobre el ser) es y sólo puede ser

[4] Aristóteles critica al poeta Simónides: *Metaphysica*, I, 2, 982 b 28-983 a 5; cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, G. Lasson (ed.), Leipzig, 1930, "Einleitung", pp. 19 s.

[5] Eso no depende, pues, del "carácter sintético" atribuido a la verdad, como lo pretende M. Heidegger, cfr. *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt am Main, [2]1949, espec. pp. 6 ss. La frecuente referencia a las obras más recientes de Heidegger está motivada por la insistencia con la que sus escritos de post-guerra tratan el problema de la "verdad del ser".

originariamente de naturaleza sintética, puesto que se ofrece y se manifiesta en el "éxtasis" o libre génesis de la creación divina cuyo secreto permanece oculto en Dios mismo. Ese carácter sintético intrínseco del ser, que es el fundamento del devenir y de lo múltiple, o de la verdad del ser expresada por la causalidad, no tiene nada que ver –eso es evidente– con la forma extrínseca de sintetismo, habitual en los sistemas antiguos y modernos de pensamiento formal. Se trata de un carácter sintético, que es el fundamento, antes que estructura, del ser mismo (de lo finito), y que, en consecuencia, precede y funda toda otra consideración analítica de lo real. En virtud de ese carácter sintético intrínseco del ser, se introdujo en el desarrollo del pensamiento occidental la dualidad de *esencia* y *existencia*, como momento de resolución en la tensión entre el ser y el aparecer, entre lo uno y lo múltiple.

No obstante, debemos observar inmediatamente que la dualidad de esencia y existencia ha permanecido únicamente como un recurso dialéctico, tanto en el pensamiento antiguo como en el moderno, cada vez que se ha ignorado el fundamento radical del ser, que es la creación, es decir, cada vez que ha servido únicamente de red semántica funcional y constitutiva para caracterizar la tensión de lo abstracto y lo concreto; filtro de relaciones conceptuales para el espíritu y no estructura de la realidad del ser[6]. En la medida en que el pensamiento ha pretendido ser, en sí mismo, el camino del ser, portador de su inteligibilidad, sustituyó al ser mismo, y así fue perdida la verdad del ser. Opuestamente, la respuesta a la exigencia de Parménides es considerada únicamente dentro del ser, en el predominio y el rebasamiento propios del acto de ser sobre la esencia, tanto en el momento original de creación como en el momento derivado de la expansión causal del ser en sí mismo hacia la cima de su acabamiento. Entre los dos polos del problema (no resuelto) de la unidad del ser del viejo Parménides y del dogma nuevo del pluralismo de la creación, se inserta la tensión de la metafísica tomista de la participación, que es la contrapartida, en la esfera del ser, de la tensión de la dialéctica en la esfera del pensamiento. Si, para Santo Tomás, la participación expresa el modo de ser o la verdad del ser de los seres finitos, esta misma participación debe expresar la tensión descendente y ascendente de la causalidad que los hace ser y los empuja hacia su fin propio.

Con razón Heidegger retomó el problema de la "verdad del ser", remontando contra corriente, desde el fracaso del pensamiento moderno, para remitirse a Parménides y reencontrar en él la "presencia del ser" en su fundamento origi-

[6] "La existencia no se comprende sólo como acabamiento sino, quizá mucho más profundamente, como rebasamiento. Ésa es, sin duda, la idea más original, pero también la más delicada de la metafísica" (A. Forest, *L'essence et l'existence*, en *Témoignage*, XIII, "L'existentialisme", 1947, p. 223).

aplicada al hombre, de la concepción que la teología cristiana tiene de Dios [*Deus est suum esse*], y no tiene nada que ver con la dialéctica de *Dasein* y *Existenz* que Heidegger piensa desarrollar por su cuenta[13].

Él declara que se puede hacer remontar la desviación de la cual hablamos a la célebre definición que Aristóteles ha dado de la filosofía, o, más propiamente, de esa primera investigación que constituye la filosofía primera o metafísica: "es la ciencia que considera el ser [*ens*] en cuanto ser [*in quantum ens*] y las propiedades que le convienen necesariamente"[14]. Se pasa, pues, inmediatamente al *ens*, sin investigar primero el ser [*esse*]; se plantea el problema de la síntesis del compuesto, sin sacar primero a la luz la manera en que se realiza la aparición de lo simple. Lo que importa es, entonces, la "certeza" de la síntesis, como lo muestran sobre todo Descartes y Kant, o la manera de presentar y de fundar la relación del sujeto con el objeto, y del objeto con el sujeto, y esa manera es la "representación". Desde Leibniz, el ser aparece ante el pensamiento de tal manera que *todo* "ens qua ens" es una "res cogitans"; y en ese sentido se hace "sujeto", en el sentido de la siguiente relación: el sujeto se constituye en la relación de representación que tiene frente al objeto. Pero esa relación con el objeto, continúa Heidegger, aparece enseguida como una relación de representación frente a sí mismo. En efecto, el acto de representar presenta el objeto en cuanto lo representa ante el sujeto, y, en esa representación, el sujeto mismo se presenta como tal. La presentación es el carácter fundamental del saber en el sentido de la autoconciencia del "sujeto". La presentación es una forma esencial de presencia [παρουσία]. Como tal, en el hecho de hacerse presente [*Anwesen*], ella es el ser del ente en su función de sujeto. La autocerteza [*Selbstgewissheit*] es así autoconocimiento [*Sichwissen*] en sí, es decir, incondicionado, que tiene como objeto la entidad [*Seiendheit*] del sujeto; ...se sigue de ello que el ser del ente [τὸ ὄν] es *en cuanto ente* [ᾗ ὄν], en cuanto es según la manera del autoconocer incondicionado del conocer. El ὄν de que se trata es el *ens qua ens perceptum*, es ser de conciencia, es el *esse* del *ens certum* incluso en el "ego cogito". En consecuencia, se trataría de la reducción del *esse* del *ens*, especialmente en la forma acabada que Hegel ha dado a la autoconciencia del "concepto", a la "experiencia" [*Erfahrung*] que la conciencia tiene de sí misma en la reflexión absoluta sobre sí como "subjetividad del Sujeto absoluto". De

13 M. Heidegger, *Brief über Humanismus*, pp. 70 s.

14 Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 1, 1003 a 21: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν χαὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα χαθ' αὑτό. Heidegger traduce, con su propia terminología, pero yendo más allá del texto de Aristóteles: "Sie beschaut das Anwesende als das Anwesende und (beschaut) so das, was an diesem (dem Anwesenden) von ihm selbst her schon vorherrscht" (M. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung", en *Holzwege*, p. 117).

esta manera, por un avance continuo y necesario, la filosofía primera, que "considera el ser [*ens*] en cuanto ser [*in quantum ens*] y las propiedades que le convienen necesariamente", en el idealismo, se transforma en la ciencia de la experiencia de la conciencia, precisamente como ser de conciencia[15].

Por ello se comprende cómo Hegel marca un progreso respecto a Kant –quien considera la existencia como un (dato de) hecho evidente por sí mismo, y al mismo tiempo irracional– en la medida en que, en el proceso hegeliano, la existencia es mediatizada por la esencia, de la cual es su "manifestación". Por otra parte, al contrario, la *existentia* hegeliana termina siendo absorbida en la "Lógica". Pero el punto de partida de esa "caída" del ser y del *logos* que lo manifiesta comienza ya con Platón, para quien el *logos* tiene el carácter de un δηλοῦν, es decir, de un "poner de manifiesto", y con Aristóteles, quien caracteriza el λέγειν del λόγος como un ἀποφαίνεσθαι, una puesta en evidencia[16]. En el apogeo de la filosofía griega, que para Heidegger está representado por Heráclito y Parménides, esa automanifestación del ser, en la cual consiste y se realiza la verdad, se lleva a cabo "mediante" la *obra* [*Werk*]: la obra de la palabra como poesía, la obra de la piedra en el templo y en la estatua, la obra de la palabra como pensamiento, la obra de la πόλις como lugar de la historia que funda y conserva todo aquello. En este contexto, "obra", en el sentido del griego ἔργον, significa lo que se hace presente en su desencubrimiento, tal como ha sido vislumbrado y pensado por Aristóteles en la ἐνέργεια, sin que, no obstante, ese pensamiento jamás haya podido, en lo sucesivo, hacerse esencial en su calidad de originario, debido a la desviación que a continuación se indica: la traducción de ἐνέργεια por "actualitas" y efectividad [*Wirklichkeit*] ha hecho desvanecerse todo lo que había llegado al primer plano de la significación original de ἐνέργεια. En particular, la pertenencia mutua de οὐσία y de ἐνέργεια (es decir, de "presencia del presente" y de "puesta por obra") se oscureció[17]. Se trata de la sustitución del "acto" por el "hecho", o incluso, quizá mejor, se trata de la diferencia entre la verdad del ser captada en su *autogénesis* [ἐν-ἔργῳ] y la constatación del hecho supuesto ya realizado, donde precisamente se deja en el olvido ese acto de autogénesis en el cual se manifiesta el ser del ente. Las consecuencias de ese cambio han sido determinantes en el desarrollo del pensamiento. Generalmente se señala como un "hecho" el que una cosa sea, o el que

15 Cfr. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung", pp. 134 ss.

16 M. Heidegger, "Überwindung der Metaphysik", p. 77; cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, p. 130. Después de Aristóteles, a pesar de Kant y Hegel, la Lógica no ha hecho ningún progreso esencial (p. 144).

17 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 146. M. Heidegger, "Überwindung der Metaphysik", pp. 76 s.

En el cristianismo, la nada tiene una posición absolutamente original en cuanto está ubicada entre el ser y el ente, si se entiende por ente lo concreto creado, que Dios, el Ser subsistente, ha sacado de la nada por la creación. Es sintomático que los antiguos escritores cristianos que se refieren a los primeros pensadores griegos, se inclinan preferentemente hacia Heráclito, a quien la tradición presenta como el filósofo del devenir, y no hacia Parménides, que es el filósofo del ser. Esta preferencia por Heráclito tiene probablemente su razón principal en la teoría del *logos* que anticipaba tan firmemente, según su visión, *la doctrina cristiana de las relaciones de Dios con el mundo y de la vida íntima de Dios*[27]. En efecto, no se ve cómo el pensamiento de Parménides podría tener alguna salida en el sentido creacionista, que exige fundar el ente en el ser. El ser inmóvil de Parménides, aunque esté en las antípodas del de Hegel, de hecho se corresponde con él, porque el ser que Hegel encuentra abstracto, vacío, absolutamente indeterminado... es siempre, sin embargo, el que Parménides había considerado. El cambio realizado por Hegel no es propiamente en la concepción del ser, sino en la determinación de la verdad del ser; oponiéndose a la síntesis de los contrarios de Heráclito, la presenta en el devenir que acoge –mejor dicho, *es en acto* ("deviniendo")– la realidad de los contrarios. En cuanto a la proposición de Parménides, la presenta como la forma de "la abstracción absoluta, simple y unilateral", contra la cual "el profundo Heráclito" ha puesto de relieve el más alto concepto del devenir diciendo: "El ser es tan poco como la nada", o también: "Todo *fluye*, es decir, todo es devenir"[28].

[27] Queda fuera de nuestra presente investigación una indagación histórica sobre la "continuidad" doctrinal de los Padres (Justino, Clemente de Alejandría... para Heráclito y Platón; la mayor parte de los Padres, con San Agustín, para Platón...), y del platonismo y el aristotelismo cristianos subsiguientes; tanto más cuanto la historiografía moderna, con mayor sentido crítico, se ha orientado en sentido contrario. De todos modos, en este sentido de la ruptura o *hiatus* y, en consecuencia, de la oposición entre platonismo y aristotelismo, adquiere relevancia y significado la metafísica tomista de la participación, la cual se transforma así en una solución absolutamente original, partiendo precisamente del concepto de ser. Para una confrontación directa entre el *logos* griego y el *logos* bíblico, véase Kleinknecht, artículo "λόγος", en G. Kittel, *Theologisches Wörterburch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1957 (1993), vol. IV, pp. 76 ss.; W. Kranz, *Der Logos Heraklits und der Logos des Johannes*, Rheinisches Museum für Philologie, neue Folge, Ergänzungsheft, 93, Darmstadt, 1950, pp. 81 ss.

[28] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 1, c. 1: "Sein", G. Lasson (ed.), I, p. 68. Hegel, por la conveniencia de la interpretación, presenta a Heráclito como posterior a Parménides, pero la historiografía moderna tiene más bien la opinión contraria: cfr. K. Deichgräber, *Der listensinnende Trug des Gottes, Vier Themen des griechischen Denkens*, Göttingen, 1952, p. 148, y p. 69, nota a.

Desde ese momento, parece que el progreso o, si se quiere, la polivalencia de las consideraciones sobre el ser en la filosofía occidental, está unido al progreso y a la polivalencia en la determinación del no-ser o de la nada. La confirmación más drástica de esta situación, que es paradójica sólo aparentemente, está en el hecho de que la filosofía griega carece tanto del ser como de la nada en su significado radical. En efecto, el ser en el pensamiento griego, desde Parménides, no cesa de perder su importancia hasta desaparecer en la esencia del ente, y esto ya en el mismo Parménides, para quien el no-ser no es, es pura negación, y se resuelve, pues, en una palabra exterior y vacía. Para el cristianismo y la concepción creacionista, al contrario, el no-ser es la "nada", que se sitúa entre el ser (el cual es Uno = subsistente = Dios) y el ente (a saber, lo múltiple = la criatura). Esa nada no es el puro no-ser, como generalización de la fórmula negativa del par, tampoco es el no-ser según lo que se afirma en la experiencia siempre cambiante de sus presentaciones y en la alternancia de los procesos de generación y de corrupción a través del curso siempre variado del mundo. La nada de la cual Dios, por su acto creador, hace surgir la criatura es, precisamente, la que la criatura es, el *lo-que-no-es*, antes y fuera del acto creador de Dios, es decir, la que la criatura sería fuera de ese acto y sin él, desde el instante en que llegara a faltar. En cuanto a la relación intencional que, si se puede decir, tienen entre sí el ser y la nada en la concepción bíblica, aparecen ante una mirada superficial como condicionándose mutuamente: la nada testimonia la indigencia infinita de la criatura y, en consecuencia, el poder infinito de Dios, igualmente que la infinita realidad de Dios es el único poder que alcanza y "sobrepasa" la infinita indigencia de la criatura. Una tal infinitud, que en Dios dice el ser y en la criatura dice la nada, explica lo que Kierkegaard ha llamado la infinita diferencia cualitativa entre Dios y la criatura. Esta diferencia encuentra su expresión acabada en la distinción tomista de *essentia* y *esse*, expresada mediante la noción de participación, que comporta la dependencia total de la criatura en relación con Dios, gracias a la emergencia del *esse* sobre el cual se funda la creación.

Santo Tomás, quien ha hecho la investigación semántica más completa sobre el concepto de ser, como se dirá, no ha tratado aparte la nada y la negación, porque vivía ya en un clima maduro y saturado de contenido bíblico y patrístico. Se verá no obstante en su lugar cómo, dentro del concepto de radical indigencia de lo finito, el Doctor Angélico logra recuperar una forma de consistencia absoluta que es propia del espíritu finito; y se verá que, al contrario, rechaza con determinación la corriente agustiniana, que no acepta sobre ese punto la mediación del pensamiento griego. El "no", en su función gramatical y lógica, significa la no-pertenencia de un predicado a un sujeto, y eso puede realizarse en todos los campos de la predicación. Puedo decir: *bueno* no es un *sustantivo*, *hombre* no es un *género*, *Pedro* no es un *gato*, el *sol* no es un *planeta*, la *sensación* no es *pensamiento*, el *agua* no es un *elemento*, las *flores* no son *brotes*, el

siado pronto olvidada") de la enunciación de la verdad del ser en la tensión de lo uno y lo múltiple. En esta fórmula, en efecto, se realiza por primera vez el despegue real y semántico del εἶναι en su significado fuerte de acto primero, absolutamente original, y de tal modo que el ser puede ser (acto) sin la esencia, mientras que toda esencia material o espiritual es pura nada si no recibe en sí, como acto en una potencia, el acto de *esse*. Debemos, pues, admitir que, en el fracaso del pensamiento occidental denunciado por Heidegger, la posición tomista es la excepción: mientras que se pasa, sin discontinuidad, del formalismo medieval antitomista al racionalismo moderno mediante la perspectiva esencialista común del ser en sus dos estados de posibilidad [*essentia*] y de realidad [*existentia*], en la posición tomista la primera y más íntima participación del ser es en el *esse* como *actus essendi*, que es el acto inmanente a la esencia y puede, en consecuencia, realizar la mediación trascendental entre lo finito y lo Infinito.

Quede claro, para evitar equívocos, que si el diagnóstico y la problemática de Heidegger en la fundamentación de la verdad del ser nos parecen dignos de interés, no obstante, no podemos aceptar su solución, que permanece prisionera, como diremos más adelante, de esa misma desviación [la distinción de *essentia-existentia*] que tan vigorosamente ha denunciado. En el tomismo, debemos recordarlo cuanto antes, la composición de *essentia* y *esse*, y la creación o dependencia total de lo finito con relación a lo Infinito, son dos momentos solidarios y permanecen como el derecho y el revés de una misma situación metafísica. Mientras que la vieja escuela agustiniana concebía toda criatura, inclusive las sustancias espirituales, como compuestas de materia y forma, y, al contrario, la nueva escuela averroísta afirmaba la absoluta simplicidad de las formas espirituales (compuestas, a lo sumo, sólo de sustancia y accidentes), Santo Tomás distingue claramente las sustancias materiales –para las cuales reserva la composición de materia y forma en el orden esencial– de las sustancias espirituales, en las cuales, aunque son simples en el orden esencial, encuentra la composición real de esencia y *esse* en el orden entitativo, composición que se transforma así en la nota distintiva de la criatura como tal [*ens per participationem*] respecto del Creador [*Esse per essentiam*].

En el tomismo, en consecuencia, la creación se sitúa en el plano trascendental del *esse* como acto puro, y alcanza, por consiguiente, la constitución originaria del ser creado en la esfera de la inteligibilidad pura del acto, más allá de cualquier referencia a cualquier instrumentalidad empírica. Opuestamente, aunque parezca increíble, Heidegger invierte la situación. En efecto, afirma: a) que la creación cristiana se reduce a la asunción ingenua del complejo instrumental de materia y forma; b) que la composición fundamental de la criatura en el tomismo es la de materia y forma; y, finalmente sostiene c) la transferencia del par materia y forma al pensamiento moderno.

Esas sorprendentes afirmaciones, presentadas como solidarias, pueden leerse en el texto original:

a) "El complejo materia-forma, por el cual primeramente está determinado el ser del instrumento, se presenta fácilmente como la concepción inmediatamente comprensible de todo ente, puesto que aquí el mismo hombre que trabaja está interesado por la manera en que un instrumento llega al ser. Como el instrumento asume una posición intermediaria entre la pura cosa y la obra, se sigue de ello que se concebirá también mediante el ser del instrumento (el complejo materia-forma) el ente no-instrumental, cosas y obras, y finalmente todo ente. La tendencia a hacer del complejo materia-forma la concepción de todo ente, recibe de alguna forma un estímulo particular del hecho de que anteriormente, sobre el fundamento de una fe, a saber, la fe bíblica, el todo del ente ha sido representado como creado y como fabricado. La filosofía de esta fe puede ciertamente asegurar que toda actividad creadora de Dios debe ser concebida de una forma distinta que el obrar de un artesano".

b) "Sin embargo, si al mismo tiempo, o ya previamente, según una predeterminación de la filosofía tomista inspirada en la fe que interpreta la Biblia, todo *ens creatum* es pensado como una unidad resultante de materia y forma, entonces la fe es explicada desde el punto de vista de una filosofía cuya verdad se apoya en un no-ocultamiento del ente, el cual es de una especie distinta del mundo que es creído según la fe".

c) "La idea de creación, fundada en la fe, podrá, desde ese momento, perder su fuerza de orientación para el conocimiento del ente como un todo. No obstante, una vez establecida la interpretación teológica de todo ente, habiéndola tomado prestada de una filosofía extraña, la concepción del mundo según materia y forma puede, sin embargo, permanecer. Es lo que sucede en el paso de la Edad Media a la época moderna, en la que la metafísica reposa sobre el complejo materia-forma procedente del medioevo, y que éste mismo sólo recuerda en los términos εἶδος y ὕλη, de naturaleza misteriosa. Así, la interpretación de la cosa según materia y forma, ya sea que se mantenga en el sentido medieval, o bien que se haga trascendental en el sentido kantiano, ha llegado a ser evidente y comúnmente aceptada. Pero también es –no menos que las otras interpretaciones mencionadas de la realidad de la cosa– una añadidura (una superestructura) al ser-cosa de la cosa"[35].

El proceso genético sería, pues, el siguiente: la analogía del *artefactum* en la obra humana, como composición de materia y forma, es sacada de la narración bíblica de la creación y ubicada sistemáticamente por Santo Tomás en el rango

[35] Dada la importancia decisiva del texto, ha sido traducido completamente del original, M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Holzwege*, pp. 18-20; cfr. p. 27.

tendi possibilitatem"[37]. Sin embargo, si bien Wolff admite que *quod possibile est, ens est* (§ 135), y viceversa *quod impossibile est, ens esse nequit* (§ 136), declara también que "possibile et ens non prorsus synonyma sunt"; en cuanto "notio nimirum entis notioni possibilis superaddit potentiam seu possibilitatem existendi, propterea quod ea ex possibilis notione fluat, atque adeo posita possibilitate rei, ponatur etiam eius existendi possibilitas". El *non-ens*, por consiguiente, será llamado "quod existere nequit" en cuanto expresa algo contradictorio como "bilineum rectilineum et ferrum argenteum" (§ 137)[38]. Lo que decide, pues, sobre el ser, sobre la realidad del *ens*, no es el *esse* como *actus essendi*, sino la posibilidad o la imposibilidad de la esencia. A ese tipo de ontología, y no a la metafísica tomista, puede aplicarse la acusación heideggeriana del olvido del ser [*Vergessenheit des Seins*][39].

El reemplazo de la existencia de la ontología racionalista, totalmente olvidadiza del *esse*, por la existencia en el sentido de la dialéctica, es el reemplazo o el cambio de perspectiva en la fundamentación de la posibilidad misma, es decir, el reemplazo de la posibilidad de la inteligencia abstracta por la posibilidad sintética entendida como "trascendentalidad". De esta manera, Hegel, el crítico más decidido del intelecto abstracto [*Verstandesphilosophie*], pudo dar a la exposición más acabada de la metafísica moderna el título de "Lógica", lo que parece una ironía y, al mismo tiempo, da testimonio de la caída al precipicio del esencialismo. Por ello, ninguna especulación es más rica en sugerencias que la hegeliana, para apreciar al mismo tiempo las demandas de Heidegger (que es un profundo conocedor de Hegel) y la originalidad de la solución tomista (que, al contrario, Heidegger da la impresión de olvidar completamente). Digamos rápidamente que la dialéctica de la esencia [*Wesen*] y de la existencia [*Dasein, Existenz*] está en contra de la Lógica hegeliana y puede expresarse en su núcleo central por la siguiente fórmula, que nos da también la clave de la problemática del existencialismo: el *Dasein* es la existencia (el existente) en su finitud e inmediatez como exterioridad pura, simple afirmación fundada en la observación

[37] Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, § 134, Francofurti / Lipsiae, 1736, pp. 115 s. Como complemento de la explicación, Wolff remite al concepto de "possibile" que dio más arriba: "*Possibile* est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile. Etenim ex eo quod quid nullam contradictionem involvit, concluditur quod non sit impossibile. Cum vero vi definitionis possibile atque impossibile sibi opponantur tamquam contradictoria: ubi constat, A non esse impossibile, eo ipso constat quod sit possibile" (§ 85, pp. 65 s.). Una segunda referencia remite a la definición de la repugnancia lógica: "Quoniam contradictoria simul esse nequeunt, neque etiam contraria; igitur *et contradictoria et contraria sibi mutuo repugnant*" (Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica*, § 311, Verona, 1739, p. 153).

[38] Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, p. 116; cfr. § 79, p. 62.

[39] Cfr. M. Heidegger, "Wozu Dichter?" en *Holzwege*, p. 252.

empírica; *Existenz*, al contrario, es la realidad [*Wirklichkeit*] de lo finito en cuanto ha sido referida a lo Infinito, es la aparición [*Erscheinung*] y la manifestación [*Manifestation*] de lo Absoluto. El *Dasein*, en consecuencia, contrariamente a la *existentia* de la escolástica y del racionalismo, representa el momento abstracto y la apariencia extrínseca del ser; mientras que la *Existenz* es el momento concreto y la manifestación de la esencia [*Wesen*] en sí misma, o el momento originario de la mediación de la esencia, que es el adentro cuyo afuera es precisamente el *Existenz*. Y la existencia, en cuanto tiene la esencia como fundamento [*Grund*], es la inmediatez segunda del ser que nace de la mediación, ella es, en consecuencia, "simple esencia e inmediatez", tal como dice enérgicamente Hegel[40].

En esta perspectiva, se puede decir que el *Schein* se corresponde con el *Dasein* en cuanto es el *Seyn* aún completamente indeterminado tal como está dado en la inmediatez puramente empírica; *Erscheinung* se corresponde, al contrario, con la *Existenz* en cuanto expresa el *Seyn* de la esencia que es "pasado" en la realidad [*Wirklichkeit*][41]. Contra la concepción extrinsecista (= formalista) de la existencia [*complementum possibilitatis, esse extra causas*], Hegel observa con justicia que la existencia no es tomada como un predicado o una determinación ("un modo") de la esencia, y que no se debe decir "La esencia existe o *tiene* la existencia", sino que la fórmula exacta es: "La esencia ha pasado a la existencia". Así, la existencia se presenta como la absoluta exteriorización [*Entäusserung*] de la esencia, más allá de la cual la esencia no ha permanecido. El momento de la existencia comporta, pues, que el ser ha podido recobrar, mediante la mediación, su auténtica inmediatez, que "se establece con el acto de sacar" (en relación con la falsa inmediatez o existencia) del *Dasein*. Así, Hegel puede precisar que tal existencia auténtica [*Existenz*] no es la primera inmediatez del ser, sino que tiene en sí misma el momento de la mediación, de tal manera que su determinación como cosa, y la distinción de ambos (la cosa y el existente) no

[40] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, G. Lasson (ed.), II, 1, p. 121. He aquí una fórmula completa del proceso de la mediación hegeliana de la existencia: "Das Wesen ist zunächst Scheinen und Vermittlung *in sich*; als Totalität der Vermittlung ist seine Einheit mit sich nun *gesetzt* als das sich Aufheben des Unterschiedes und damit der Vermittlung. Dies ist also die Wiederherstellung der *Unmittelbarkeit* oder des *Seyns*, aber des Seyns insofern es durch Aufheben der Vermittlung vermittelt ist; die *Existenz*" (G. W. F. Hegel, Enzyklopädie *der philosophischen Wissenschaften*, § 122, J. Hoffmeister (ed.), p. 132).

[41] "Das Erscheinende zeigt das Wesentliche, und dieses ist in seiner Erscheinung" (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, p. 102).

crítica del ser vacío de Hegel, para recuperar ese ser auténtico de la existencia por el cual combate Heidegger. Antes que Nietzsche, y más profundamente que él, han proclamado la mistificación del ser realizada por la filosofía moderna. Por lo demás, el mismo Heidegger admite que la "subversión" [*Umkehrung*] del platonismo realizada por Nietzsche, con la sustitución (como Feuerbach) del mundo sensible por el mundo inteligible, permanece aún ligada a la metafísica, como estaba igualmente ligado a ella el mismo positivismo del siglo XIX[55].

4. Interpretaciones recientes

La discusión en torno a la problemática del ser en el pensamiento antiguo, medieval, moderno y contemporáneo, tendía directamente a hacer resurgir la originalidad del *esse* tomista como fundamento metafísico de la causalidad. Ése es el significado del traspaso, en la fundamentación del ente, de la especulación sobre la esencia a la especulación sobre el *esse*. Por ello, nuestro estudio, que es de carácter fundamental, de hecho tiende a encontrar –y es nuestra convicción que el tomismo puede ofrecerla– la auténtica noción del ser que establece al mismo tiempo el carácter sintético de lo real (creación bíblica) y el silogismo absoluto de la identidad del ser (Parménides) como fundamento último de ese carácter sintético, que es el fundamento y el constitutivo de la causalidad en su momento originario. Esto es difícil o, al menos, no siempre es fácil encontrarlo en el tomismo histórico, por el hecho de que también el tomismo, como toda "escuela" que ha debido afrontar múltiples adversarios, pudo haber sido arrastrado por el adversario en las polémicas contingentes, olvidando o dejando pasar a veces a segundo plano, en el ardor de la batalla, su inspiración profunda fundamental. Sin embargo, la enseñanza explícita del santo Doctor no deja ninguna duda. Y en este estudio sobre el fundamento metafísico de la causalidad, del mismo modo que en el anterior sobre la estructura metafísica de la criatura, podemos dar testimonio de la impresión de profunda simplicidad y coherencia que presenta la lectura asidua, directa y críticamente ordenada, de la obra de Santo Tomás. Diciendo que nos atenemos al "simple retorno" al texto de Santo Tomás, nos proponemos leerlo en su contexto real, o en la presencia actuante de esas fuentes del pensamiento clásico y cristiano que efectivamente operan en su proceder, y que estimulan una problemática tan profundamente innovadora que le ha valido las reiteradas condenas de sus contemporáneos, incapaces de elevarse a lo que Hegel llama el "punto de vista especulativo"

[55] Cfr. M. Heidegger, "Überwindung der Metaphysik", en *Vorträge und Aufsätze*, p. 79.

[*Erhebung zum spekulativen Standpunkt*]. Éste está presente en Santo Tomás –es necesario repetirlo, porque es la clave de nuestro estudio– precisamente en el concepto de *esse*, que permanece absolutamente original frente a todas las concepciones introducidas en el pensamiento occidental, y escapa, en consecuencia, a la crítica de Heidegger, permitiendo así la supervivencia o la fundamentación definitiva de la auténtica metafísica, la cual está dada en la referencia necesaria del ente al *Esse* (absoluto trascendente), no como ausente sino como esencialmente presente bajo la forma de la presencia más íntima del acto en el corazón de todo ente. A la "presencia" óntica heideggeriana de simple testimonio fenomenológico, incapaz, pues, de "fundamentar" la verdad del ser sino en la nada, como hemos visto, oponemos la presencia metafísica tomista, según la noción intensiva del acto de *esse* fundada en la noción de participación.

Si bien afirmamos que la concepción tomista del *esse* es la única que escapa a la crítica heideggeriana de esencialismo, y si aceptamos la instancia de remitir el fundamento del ente al ser en sí mismo, entendido como el acto en acto [ἐνέργεια], no aceptamos, sin embargo, la "esquematización" simplista hecha por Heidegger del desarrollo de toda la filosofía occidental. En ésta se reconoce un momento de ruptura o de absoluta novedad, y es la concepción bíblica y cristiana del ser fundado en la creación. Ella comporta la *dependencia total* y absoluta de la criatura en relación con el Creador (según lo que hemos llamado "realidad" de la nada, de la cual ha sido sacada la criatura), y, al mismo tiempo, –aun cuando pueda parecer muy paradójica la afirmación– la propia *positividad del ser* que conviene al finito junto al Infinito, y precisamente en virtud de esa total dependencia. Nuestra investigación parte de la firme convicción (la cual pretende fundamentar) de que sólo en la perspectiva de la creación es posible la fundamentación radical de una *teoría del ser como acto del ente*[56], expresión que (¡si es bien entendida!) puede mostrar la originalidad de la metafísica tomista en relación con la metafísica aristotélica del "ser en cuanto ser", punto de mira de la crítica de Heidegger.

En la perspectiva formalista y esencialista, el problema de la causalidad o de la producción del ser es gradualmente absorbido en el complejo de las relaciones nocionales inmanentes a los principios de la esencia; y en las formas más acabadas del racionalismo moderno, tal como el idealismo, el momento de la causalidad se reduce completamente a la pertenencia por identidad. En la perspectiva heideggeriana, el surgimiento o la autopresentación del ser está plan-

[56] En ese sentido se puede aceptar la expresión de O. Spann, *Kategorienlehre*, Iéna, [2]1939, p. 349: "Der Seinsbegriff ist nur von Schöpfungsbegriff aus zu verstehen", pero no en el sentido que le da este autor, para quien –en cierto modo como para los teólogos del *kalam* y para Avicena– el ser es anonadado y renovado (creado por Dios) en cada instante.

teado, en principio, "más acá" de toda fundamentación que no sea el aparecer que es fundante en sí mismo, en cuanto no tiene delante de sí una esencia como "forma" del ente y sujeto del ser, sino que el hombre es actualizado en cada sucesiva autopresentación del presente. La verdad del ser del ente ya no plantea el problema de un "más allá" [μετὰ] que sea fundamento y principio de su manifestación, puesto que el ser es en-y-por sí mismo cada vez; y, así, el existente que es el hombre no debe plantear, frente a las cosas, problemas de "estructura", sino sólo de "apertura", para poder siempre acogerlas en el puro hacerse de su manifestación. El ser de Heidegger, como el de Santo Tomás, no es fenómeno ni nóumeno, ni sustancia, ni accidente: es simplemente acto; pero mientras el ser heideggeriano está dado en el flujo del tiempo por la conciencia del hombre, el ser tomista expresa la plenitud del acto que se posee por esencia (Dios) o que reposa [*quiescit*] en el corazón de todo ser, como la energía primordial participada que lo sostiene fuera de la nada (en la criatura).

En consecuencia, así como el ser es el primer acto, el acto de todo otro acto, la participación trascendental del ser es la primera forma de producción o de causalidad, y en ella se fundan y de ella dependen todas las otras formas de causalidad predicamental. Y, puesto que el acto en cuanto tal se sostiene a sí mismo como afirmación simple, y "domina", en consecuencia, la potencia a la cual puede estar unida, el *esse* que es el acto de ser, acto de todo acto y de toda forma, domina todo el orden formal, toda esencia, cualquiera que sea, y así, gracias al *esse* como *actus essendi*, se ha roto el círculo lógico de la necesidad, a la cual permanecen ligados lo finito y lo Infinito o Absoluto, tanto en el pensamiento griego que ha esencializado (entificado) la φύσις, como en el pensamiento moderno que ha esencializado (entificado) la conciencia.

Es necesario reconocer que el pensamiento cristiano reciente, y en particular la renovación del tomismo, han llevado el problema del ser al centro de la problemática metafísica, y particularmente de la causalidad, con un sentido más agudo de la unidad del problema filosófico tal como ha sido entendido por el pensamiento moderno. El camino no es fácil, y no es necesario asombrarse si las marchas y contramarchas hechas hasta ahora no parecen quizá siempre convincentes. En general, con frecuencia se ha tratado de estudios dentro de la síntesis tomista, sin un propósito explícito de una fundamentación genético-crítica, en el conjunto de la obra de Santo Tomás, concerniente a la noción de ser y a la verdadera relación que la noción de ser mantiene con la noción de causa[57]. Nos limitamos a recordar los resultados de los estudios que parecen haberse ocupado más de ese problema.

1. Ligado a la terminología tradicional, el estudio sobre el ser de F. M. Sladeczek se basa en el conocido texto del *Comentario a las Sentencias*[58] en el que se distinguen tres significados del *esse*: *essentia*, *actus essentiae*, *veritas propositionis*[59]. El tercer significado es el del *esse*-cópula o *ens rationis*, que no atañe directamente a nuestro problema; los dos primeros son expresados respectivamente por *Dingsein* [*res*] o *Etwassein* [*aliquid*] y por *Wirklichsein* [*actu esse*]. El primero se corresponde con el término tradicional de "ens ut nomen" o "ens nominaliter sumptum". Es, en consecuencia, aquello de lo que se puede predicar la existencia o el ser en acto [*Wirklichsein*]. Es, pues, incompatible con el no-ser. El segundo expresa ese mismo "ser en acto" [*Wirklichsein*], que se corresponde con el otro término tradicional de "esse ut verbum" o "esse participialiter sumptum" o incluso, como dice el autor, es "actu esse verbaliter spectatum". Es el aspecto o relación [*Rücksicht*] por cuya virtud algo es opuesto incondicional y absolutamente al "no-ser". Esta investigación aparece rápidamente dominada –sin segunda intención– por la intención bastante común en la neoescolástica de conciliar las posiciones principales del tomismo con la metafísica suareciana, aunque, en este estudio, el Doctor Eximio jamás es nombrado por Sladeczek. Tenemos una clara confirmación de la tendencia asumida por el autor en su propósito explícito de acantonar en la determinación del significado del *esse* la controversia sobre la distinción real de *essentia* y *esse*[60], que es, al contrario que para nosotros, su momento crucial.

[57] El medio que con frecuencia se ha utilizado para salir de apuros ha sido el recurso al "principio de razón suficiente", cuya significación y cuyo valor no pueden ser disociados de su origen racionalista.

[58] F. M. Sladeczek, "Die verschiedene Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin", *Scholastik*, 1930 (5), pp. 192 ss.

[59] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d33, q1, a1, ad1.

[60] F. M. Sladeczek, "Die verschiedene Bedeutungen des Seins", p. 195: "Ob das 'Dingsein' und 'Wirklichsein' sich *nur* begrifflich unterscheiden, oder ob zwischen ihnen auch ein grösserer Unterschied bestehen kann, hängt davon ab, ob 'etwas' durch sich selbst oder nur in sich dem Nichtsein entgegengesetzt ist. Das würde zu einer Untersuchung des Wesen des kotingenten und des absolut notwendigen Seins führen und über den Rahmen unserer Arbeit hinausgehen". Es superfluo destacar que la división del ser real en necesario y contingente es típicamente suareciana. Santo Tomás, como hemos visto, admite, sobre la base de la noción de participación, que los seres espirituales, aunque causados, deben ser verdaderamente llamados necesarios y no contingentes.

tación del ser, que es la causalidad. La pretendida correspondencia entre la simple aprehensión y el contenido de la esencia, de la misma manera que entre el acto de juzgar y el acto del *esse*, es de naturaleza metodológica, y no estructural y constitutiva: el *esse* del juicio... es por sí puramente funcional (cópula), y como tal no tiene realidad propia; pero su "cualidad" de ser depende de la realidad y de la cualidad del acto o realidad de ser de la síntesis de los términos que está llamado a conectar. El *esse* expresado en el juicio es, como tal, indiferente y puede, por consiguiente, ser tanto real como de razón, tanto sustancial como accidental... Ciertamente puede tener relación con el *esse* real, pero esto presupone una orientación bien explícita de toda la esfera intencional de la conciencia, y exige, pues, primero una clara determinación de este significado del *esse* que debe recibir la calificación de fundamental. Desde este punto de vista, la única referencia al juicio no puede ofrecer nada preciso, puesto que el *esse* del juicio es fundado y no fundamento; y, por consiguiente, es derivado y no originario: del mismo modo que la esencia es captada en la simple aprehensión y fundada en la presencia de la naturaleza de las cosas, el *esse* (y el *non-esse*) del juicio está fundado en el acto de ser (o no-ser) de las cosas. ¿Cuál es este ser? He aquí el problema.

K. Rahner afirma que todo juicio remite, directa o indirectamente, al ser real, o más precisamente al ente efectivo, al *ens* como tal[66]. Así, en vez de llegar al acto fundamental, se repliega en la síntesis de hecho que es el *ens*, pasando sobre el *esse*. En esta perspectiva, el *esse* es presentado mediante una abstracción, una especie de "prenoción" [*Vorgriff*], que constituye algo semejante a la posibilidad trascendental del juicio en la cual la "forma" se presenta como el contenido del predicado de la proposición[67].

La prenoción del *esse* debe ser concebida como la prenoción de la "forma", que se presenta negativamente indeterminada en sí misma. La forma, que es el contenido del predicado de la proposición, se presenta opuesta a lo concreto, como aquello a lo que se refiere el juicio, como algo en sí más amplio, universal, puesto que es predicable de numerosos concretos posibles. Lo mismo sucede con el *esse*. "El *esse*-en-sí, como *esse*, puede ser predicado de numerosos

---

[66] K. Rahner, *Geist in Welt*, p. 119: "Jedes Urteil geht somit letztlich immer auf das esse, oder zunächst genauer und vorsichtiger gesagt auf das wirklich Seiende, auf das ens". Una confirmación decisiva del formalismo del *esse* de Rahner es la siguiente precisión, donde el *esse* es declarado presente incluso en toda abstracción: "In jedem Urteil und damit in jeder Abstraktion ist ein allgemeines esse in einem Vorgriff miterfasst" (p. 127).

[67] K. Rahner, *Geist in Welt*, p. 120: "Es handelt sich zunächst nur darum, zu zeigen, dass das esse selbst in einem Vorgriff 'abstrahiert' werden muss, woraus sich ergibt, dass der Vorgriff, als die eine abstractio ermöglichende Handlung des Denkens mindestens auch das esse betrifft".

singulares". Por ello, no cabe duda de que el *esse* designa aquí la realidad de los concretos existentes: es el "esse in actu", el en sí como síntesis real en acto de la multiplicidad de las determinaciones formales.

K. Rahner habla, pues, de una universalidad del *esse* que está determinada desde dos puntos de vista, el de la unidad formal (de la esencia) y el de la unidad supracategorial (de la existencia, evidentemente). Él también, como Sladeczek, niega que Santo Tomás entienda el *esse* formal propiamente como pura esencia[68]; pero se puede hablar de un "*esse* formal" en el sentido de fundamento [*Grund*] de todas las otras determinaciones reales, las cuales reúne en sí y despliega, como perteneciendo a un único ser real, y en ese sentido solamente el *esse* puede ser llamado "acto" de las determinaciones esenciales.

Aquí se realiza, según nos parece, el paso del *esse* como unidad supracategorial al sentido de la unidad profunda de toda realidad, y en cuanto fundamento del cual derivan todas sus determinaciones posibles. En efecto, en el *esse* como "efectividad" [*Wirklichsein*], en el sentido corriente del término, son reales todas las determinaciones esenciales; y, así, en todos los juicios es alcanzado el mismo *esse*, y en todos los juicios es obtenido al mismo tiempo un saber del mismo *esse*[69]. El *esse* de Rahner es la "entitas", en el sentido aristotélico, como lo abstracto del *ens*, al cual, al contrario, continúa tratando como el *esse*, que es el *actus essendi* de Santo Tomás, arrastrando así un error que tiene una larga historia en la interpretación del tomismo. Lo llama (inspirándose en la terminología de la *Gegenstandspsychologie* de Meinong) "un objeto de segundo orden" [*Gegenstand zweiter Ordnung*], y puesto que agrega que no llega a ser un objeto de una "intuición" metafísica, como a cualquier tomista le gustaría llamarla, parece que para Rahner este *esse* supracategorial es un objeto de segundo orden, porque se encuentra al final de una segunda abstracción que se realiza sobre la formalidad ya abstraída, y en la cual precisamente se alcanza la *entitas*, que es el fundamento real unitario acabado de todas las determinacio-

---

[68] Cfr. F. M. Sladeczek, "Die verschiedene Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin", p. 197, n. 19: "Thomas gebraucht den Ausdruck *esse* [*Sein*] niemals wie Avicenna im Sinne von Wesenheit [*essentia*] und dementsprechend auch nicht im Sinne von 'Dingsein' [*res, ens nominaliter sumptum*], sondern nur im Sinne von "Wirklichsein" [*actu esse verbaliter spectatum*] das er so auch dem *Ausdruck* nach vom Dingsein, das er *ens* nie aber *esse* nennt, und von der Wesenheit unterscheidet". Esta aserción verdaderamente extraña, como se verá, se apoya en la autoridad de M. D. Roland-Gosselin (véase *Le De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin*, Kain, 1926, p. 4, n. 4, y p. 186).

[69] K. Rahner, *Geist in Welt*, p. 125: "Insofern durch das esse als Wirklichsein im landläufigen Sinn alle möglichen washeitlichen Bestimmungen wirklich sind, wird bei allen Urteilen auf dasselbe esse vorgegriffen, ist in allen Urteilen ein Wissen vom selben esse mitgewusst".

nes esenciales posibles, al cual conviene consecuentemente una "ilimitación negativa"[70].

Muy significativo es el término "ilimitación", que se adapta bien a la "entitas" suareciana, pero que contrasta violentamente con el infinito positivo que Santo Tomás atribuye al *esse*, en su pureza de *perfectio separata*[71].

3. Debemos al distinguido tomista Roland-Gosselin una similar determinación o derivación de la noción de *esse* desde un análisis del juicio, mucho más profundo, pero también más revelador de la ambigüedad de este método. Para este autor, *esse* es siempre sinónimo de *existir*, de *existencia*[72]. Dicho brevemente: puesto que el acto acabado del pensamiento es el juicio, el *esse* lógico del juicio remite al *esse* real que es la existencia. Puesto que *ser* se dice de tantos modos, su significado principal es el de *existencia*, al cual todos remiten. La fundamentación de la inteligencia consiste en aprehender inmediatamente, en la

[70] K. Rahner, *Geist in Welt*, p. 129: "Der Vorgriff geht auf das esse als den einheitlichen erfüllten Grund aller möglichen realen Bestimmungen, welchem esse eine negative Ungegrenztheit zukommt".

[71] Algunos neotomistas, como Gredt y Roswadowski, han sostenido que el acto en cuanto tal no dice por sí infinitud, pero abstrae tanto de la finitud como de la infinitud, puesto que en realidad puede ser finito o infinito (cfr. J. Gredt, "Doctrina thomistica de potentia et actu contra recentes impugnationes vindicatur", *Acta Pontificia Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*, N. S., 1934 (1), pp. 33 ss.). Del mismo modo, Roswadowski escribe sobre el concepto de *esse*: "Ex una parte esse, quod ex rebus creatis abstrahitur et de rebus creatis praedicatur, *absolute spectatum*, seu *ratione sui* nullam includit imperfectionem, ex altera vero parte nequit *perfecte* praescindi ab imperfectione, sed *actus implicite* debet includere illam" (A. Roswadowski, *Analysis conceptus esse secundum doctrinam thomisticam*, en *Miscellanea Gredt*, Roma, 1938, p. 203). Esta terminología no puede ser aceptada, como lo veremos.

[72] M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Introduction et première partie, "Bibliothèque thomiste", XVII, Paris, 1932. El *Ensayo* se propone criticar el idealismo únicamente dentro del análisis de la atribución del juicio. Partiendo del primer objeto del conocimiento, que es el *ens* o "algo que es", el autor refiere los diversos sentidos de ser al ser real cuyo acto es el *esse*-existir: "Así, no sólo el pensamiento del ser –reconocido por el pensamiento crítico como absolutamente primero y dominante de toda la actividad del espíritu– debe ser tomado en toda su riqueza, según todas sus modalidades, desde la del ser ficticio hasta la del ser perfectamente real, sino que también los análisis que preceden, si son exactos, van a persuadirnos de que la noción del ser real es, en verdad, primera en todas las modalidades concebidas del ser en general, y que el *esse*, o el *existir*, en su acepción más formal, es el alma, es el principio más profundo del pensamiento del ser" (p. 86).

realidad efectiva del hecho de existir, el valor de existencia, y en afirmarla[73]. Por consiguiente, no es asombroso que el principio de causalidad sea establecido por Roland-Gosselin mediante una reducción al principio leibniciano de "razón suficiente", según el cual se cumple el paso de la "existencia posible" a la "existencia real", donde toda la realidad finita –material y espiritual– es confinada del mismo modo a la esfera de la contingencia[74]. Sin pronunciarnos sobre la ortodoxia tomista de la afirmación central del *Ensayo*... según la cual la garantía de la existencia real es "la experiencia del acto de juzgar o de nuestro pensamiento trabajando", es evidente que ese paso del pensamiento al ser, del fundamento y de la estructura del pensamiento al fundamento y a la estructura del ser, con la consiguiente introducción de una "experiencia del *existente posible*"[75], nos deja muy perplejos; y su demostración de la existencia de Dios por el único argumento de la contingencia[76] traiciona evidentemente una concepción del ser que un suareciano no debería encontrar inaceptable.

Cuando Roland-Gosselin hace intervenir el principio de razón suficiente al mismo tiempo y con el mismo derecho[77] que los principios de no-contradicción y de identidad, nos pone en la pista para captar el curso íntimo de su pensamiento y lo que nos parece que es su desviación en relación con el *esse* tomista. En vano se espera que de la confrontación del principio de razón con esos dos primeros principios surja la noción tomista del *esse*, así como la noción aristotélica: "Como ellos, (el principio de razón) es admitido a continuación de una 'evidencia', que se hace posible por la distinción hecha y por la comparación establecida; pero que –una vez planteadas esas condiciones– ciertamente es la simple 'evidencia de lo que es'. 'Lo que es' 'aparece' indudablemente susceptible de una sola naturaleza, de una sola razón, de una sola esencia, la del ser. Como los otros dos principios, en fin, el principio de razón se presenta afirmado del ser en general y según todas sus modalidades"[78]. Lo que importa destacar, para comprender la naturaleza de este método, es que los tres principios arriba mencionados son sacados de "la simple noción de ser considerada en sí

[73] M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, p. 102: "La inteligencia sabe lo que es ser; pero, al mismo tiempo, no sabe si el ser existe. Decimos sólo que como consecuencia de este conocimiento esencial del ser..., la inteligencia es capaz, en las condiciones requeridas, de discernir el acto de existir, presente ante sus ojos".

[74] M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, pp. 124 s.

[75] M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, p. 125.

[76] M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, p. 127.

[77] M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, p. 94.

[78] M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, p. 94.

misma, independientemente de todo hecho constatado de existencia real[79]..., a continuación de simples artificios lógicos sin influencia sobre su contenido". Entonces, "sin salir de la noción de ser, por la única manera en que la considera, el sujeto encuentra en ella en qué fundar relaciones interesantes de identidad, de no-contradicción, de solidaridad entre la esencia y la existencia"[80]. Y todo eso... "sin salir de la noción de ser", que aquí es, evidentemente, la noción

---

[79] Lo que, de todos modos, se opone evidentemente a la defensa del principio de contradicción hecha por Aristóteles (*Metaphysica*, IV, 3, 1005 a 19 ss.) y a la doctrina fundamental del realismo tomista de la "conversio ad phantasmata" (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q84, a7). Según mi conocimiento, el principio de razón suficiente entra en la escuela tomista con Roselli, quien lo concibe como principio primero para la fundamentación propia de lo real: "Principium *rationis sufficientis* tam est antiquum, quam antiqua est philosophia, ipsaque hominis natura". Después de una alusión a las exageraciones de algunos leibnizianos, propone la tesis: "Nihil existit sine ratione sufficiente suae existentiae", con la más cándida convicción de que expresa la idea de Santo Tomás (S. Roselli, *Summa philosophica*, P. II, q. III, a. 1, §§ 317-324; ed. III, Bononiae, 1858, pp. 98 ss. Véase también q. VII, a. 3; n. 370 ss., pp. 116 ss.). Ciertamente Zigliara depende de Roselli, y se esfuerza en precisar por medio de una "duplex ratio": la "ratio necessaria" para los seres necesarios, y la "ratio sufficiens" para los seres contingentes (Th. Zigliara, *Summa philosophica, Ontologia*, IV, c. I, a. 2, §§ V-VI; ed. VIII, Lugduni / Parisiis, 1891, pp. 488 s.). El tomismo más reciente toma el principio de razón suficiente especialmente de Garrigou-Lagrange, quien dice expresamente haberlo tomado del racionalismo tal como se encuentra en el libro de A. Spir: *Pensée et réalité* (cfr. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu: son existence et sa nature*, Paris, [5]1928, pp. 170 ss. En la p. 170 se lee: "El principio de razón de ser, fundamento más próximo de las pruebas de la existencia de Dios, se vincula con el principio de identidad por una reducción al imposible; en ese sentido, es analítico". En la p. 173 se lee la referencia explícita a Spir).

En esto, el *princeps* del suarecismo contemporáneo, P. Descoqs (cfr. *Schema Theodiceae*, I, lect. I, c. 2; Parisiis, 1942, pp. 48 s.), del mismo modo que otros suarecianos de primer nivel, como L. Fuetscher ("Die ersten Seins- und Denkprinzipien", en *Philosophie und Grenzwissenschaft*, Bd. III, N° 2-4, Innsbruck, 1931, pp. 19 ss.) y C. Nink (*Ontologie*, Versuch einer Grundlegung, Freiburg i. Br., 1952, pp. 292 ss.), está de acuerdo con Garrigou-Lagrange.

Para una crítica del apriorismo de esta concepción, véase J. Geyser, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, Regensburg, 1929 (estudia las posiciones de Leibniz, Wolff, Gredt, Sladeczek, B. Jansen, Descoqs, Garrigou-Lagrange, Sawicki...). Para una historia general del desarrollo del principio en el pensamiento moderno, véase R. Laun, *Der Satz vom Grund*, Ein System der Erkenntnistheorie, Tübingen, 1942.

Heidegger, en su último libro, se pronunció en favor de la razón suficiente de manera aún más radical que Leibniz, considerándola como el primer principio absoluto: "Der Satz vom Grund ist der Grundsatz aller Grundsätze" (cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 21).

[80] S. Roselli, *Summa philosophica*, P. II, q. III, a. 1, §§ 317-324; ed. III, pp. 94 s.

aristotélico-suareciana de "entitas", aislada en sí misma como la abstracción formal extrema de "lo que es". Se procede aquí de síntesis a síntesis, de la estructura de la síntesis del juicio a la estructura de lo real, la cual, a continuación, es expresada por el complejo nocional de esencia y existencia en su forma más abstracta, que hace abstracción de todo contenido. En Santo Tomás, al contrario, aun cuando alguna vez parte de la síntesis del juicio para explicar la síntesis real y su acto de ser, el desarrollo se caracteriza por una profundización progresiva de acto en acto, del acto accidental al acto sustancial, y del acto formal al *esse* auténtico, que es el *actus essendi*, acto que sólo se resuelve ulteriormente en la dependencia de participación en el *esse per essentiam*, de tal manera que para todo juicio sobre la verdad del ser –y, ante todo, para los primeros principios– "la referencia al contenido" no tiene ninguna excepción. *Parvus error in principio, fit magnus in fine!* El daño causado a la interpretación del tomismo, y a la filosofía en general, por ese, aparentemente tan inocente, término *existentia*, es incalculable, y quizá será necesario que pasen muchas décadas antes de poder entrar en la vía definitiva y permitir al tomismo que afirme su universalidad en el pensamiento humano.

4. Marc, ajustándose más a los textos tomistas, ha desarrollado esta derivación de la esencia y del *esse* partiendo de las dos operaciones fundamentales del conocimiento, mediante una cuidadosa confrontación de las concepciones del ser de Escoto y de Suárez con la verdadera concepción de Santo Tomás y de sus principales comentadores, Cayetano y Silvestre de Ferrara[81]. El estudio hubiera sido más completo y más persuasivo si se hubiera remontado hasta las primeras generaciones tomistas, al menos hasta Capreolo, porque la posición de Cayetano –con reputación de ortodoxia tomista– no parece completamente convincente[82]. Me parece que Marc no logra en mayor medida superar completa-

---

[81] A. Marc, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*, Archives de philosophie, X, Paris, 1933. Marc está persuadido de la fidelidad de la interpretación de los dos comentadores tomistas (p. 80), lo que hoy (especialmente para Cayetano) se hace cada vez más dudoso, como diremos más adelante.

[82] Cayetano (y, según me parece, una buena parte de la escuela tomista) ha transferido el *esse*, acto profundo, de Santo Tomás, a la *actualis existentia* (el término "esse actualis existentiae" se encuentra ya en Capreolo), dejando escapar el verdadero sentido de la composición de *essentia* y *esse*, y la dialéctica de la participación. Esto ha sido denunciado por Gilson para quien "el principal obstáculo para la difusión del tomismo de Santo Tomás, incluso dentro de la Orden Dominica, fue la influencia de Aristóteles" (É. Gilson, "Cajetan et l'existence", *Tijdschrift voor Philosophie*, 1953 (15), p. 284). Es la sustitución del "esse in actu" por el "esse ut actus". (Véase más adelante el tema *El oscurecimiento del 'esse' en la escuela tomista*; y véase también I. Hegyi, *Die Bedeu-*

mente el peligro de la formalización del *esse*, o de la reducción del *esse* a la existencia; peligro que es inevitable *cuando uno se detiene* en la correspondencia directa entre el *esse* del juicio y la actualidad de lo real, al cual remite el juicio. Eso es una posición aristotélica a la que ni Escoto ni Suárez plantearon problemas. Por consiguiente, se podrá decir con J. Maritain (que cita a A. Marc): "Lo que importa retener... es que la verdad es considerada en relación con la *existencia*, actual o posible, ejercida por algo: *verum sequitur esse rerum*"[83]; pero deja aún completamente en suspenso el problema sobre la naturaleza y la cualidad de este *esse*: ¿es el *esse in actu* en sentido aristotélico, o bien, el *esse* como *actus essendi* profundo, que es el objeto propio de la creación según Santo Tomás? Parece, pues, que, en adelante, se impone una discriminación entre el *esse* de Santo Tomás y el de la mayor parte de su escuela, si se quiere comprender la función *central* que tiene el *esse* en su metafísica.

5. En el estudio sistemático que ha presentado Geiger[84] sobre la participación en Santo Tomás, falta una determinación propia del *esse*, y quizá ello se debe al método fuertemente sintético adoptado por el autor, y quizá también es la razón de las serias reservas que han sido hechas sobre la fidelidad tomista de esta interpretación[85]. Geiger disocia en el tomismo la *participación por semejanza* de la *participación por composición*, de tal modo que, en la noción de criatura, la simple semejanza precede a la composición real de *essentia* y *esse* (cuya defensa ha sido, según nuestro parecer, el objeto y el mérito principal del neotomismo de la primera mitad del siglo XX). Nos parece que esta posición de Geiger muestra en qué termina inevitablemente el formalismo, explícito o latente: en la concepción del *esse* como *esse existentiae, esse actualis existentiae, existencia*. Es significativo que la obra esté de acuerdo con el concepto de *esse* sólo en rápidas alusiones, y que lo inserte tangencialmente en la dialéctica de la participación, mientras que es su centro y su alma. Las más serias reservas, desde el punto de vista de la interpretación tomista, provienen del hecho de que la composición real de esencia y *esse* ha sido relegada a una función de segundo orden; de este modo, la pluralidad de los seres, así como su "diferencia metafísica" con respecto al *Esse subsistens*, es dejada en suspenso y aceptada, como en el formalismo, sólo externamente: "Yuxtaposición de un *pluralismo radical*
–puesto que la diversidad de las esencias es presentada allí como un dato primero e irreductible– y de un *monismo absoluto* –puesto que la unidad, a la cual finalmente reduce lo múltiple, es una unidad real y concreta, subyacente a una diversidad que sólo concierne a los sentidos–"[86].

Lo que nos deja perplejos, en esta interpretación del tomismo, es que, una vez relegado al segundo plano el principio de la composición, está abierto el camino al principio fundamental del antitomismo, que afirma que "el acto es limitado por sí mismo". "Así –observa Nicolas– todo ser, fuera de Dios, está mezclado con potencia, pero eso quiere decir simplemente que su acto de ser está por sí mismo limitado a una cierta determinación. Por fidelidad a Santo Tomás, Geiger admite y afirma vigorosamente la distinción real de la esencia y la existencia, pero es necesario reconocer que se priva del único argumento que la hace necesaria"[87]. También Nicolas reprocha a Geiger el ser víctima de un malentendido en su crítica de la participación por composición, por haber entendido la composición tomista –del mismo modo que Suárez y los antitomistas– como si fuera la resultante de la unión de "duae res", y por ello recurre (¡como Suárez!) a la causa eficiente. En realidad, no sólo las objeciones de Geiger contra la participación por composición se desvanecen, sino que (contrariamente a lo que piensa) la participación por semejanza no hace otra cosa más que prolongarla; "porque es demasiado evidente que la participación consiste en que una misma perfección es poseída de distinta manera por muchos; pero la noción de composición metafísica está justamente destinada a explicar cómo muchos seres pueden al mismo tiempo, según la misma perfección, ser parecidos, –por consiguiente, uno–, y disímiles, distintos, por consiguiente, múltiples. Ver en ese hecho un dato primero e irreductible, es declarar el fraca-

---

tung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin, Pullach bei München, 1959).

83 A. Marc, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*, p. 105. La cita es de J. Maritain, "Science et Philosophie d'après les principes du réalisme critique", *Revue Thomiste*, 1931 (36), pp. 7-8, 11. Cfr. del mismo autor las importantes *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris, 1934, donde, a pesar de la fidelidad profesada a Cayetano (p. 24), se insiste con razón en la necesidad de desvincular el *esse*, que es acto metafísico, del *esse* lógico (p. 45). R. Kwant, *De gradibus entis*, Amsterdam, 1946 (cfr. pp. 101, 113, y *passim*), sigue fielmente a Cayetano al adoptar la terminología equívoca de *esse essentiae* y *esse existentiae*. Para evitar todo equívoco es necesario abandonar la *existentia* y volver al *esse* (*quod est* y *esse*; *essentia* y *esse*) de Santo Tomás.

84 L. B. Geiger, O.P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, "Bibliothèque Thomiste", Paris, 1942 (23).

85 Cfr. nuestro trabajo: *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, ²1950, pp. 20 ss.

86 J. H. Nicolas, O.P., "Chronique de Philosophie", *Revue Thomiste*, 1948 (48), p. 557; cfr. p. 560. Esta crítica, según me parece, es la más decisiva y la más radical del método y de las conclusiones de Geiger.

87 J. H. Nicolas, O.P., "Chronique de Philosophie", p. 561.

que los textos en los que el Doctor Angélico presenta esta correspondencia son del periodo de su juventud. Lo que deseo vivamente repetir y hacer notar es que esos textos "aislados" pueden desviar completamente del camino, e indicar respectivamente los dos momentos de la posibilidad y de la realidad, del mismo modo que lo hacen un gran número de suarecianos que están dispuestos a aceptar en ese sentido la misma terminología de distinción real metafísica, y entienden *real* en el sentido de "objetiva", es decir, entre dos "estados" del ser y no entre dos principios inmanentes al ser en sí mismo, que son la esencia concreta (individual) y su acto de ser participado. Se debe, por consiguiente, proclamar en voz alta –si se quiere salvaguardar la originalidad del concepto tomista de *esse*– que esta correspondencia es prolongada y explicitada por una determinación muy precisa del concepto de *esse* como *acto*, y no sólo como "actuación"; lo cual es la superación del aristotelismo realizada por Santo Tomás mediante la extensión del concepto de acto en su sentido propio (¡y aristotélico!) al *esse*, de tal manera que el acto finito de *esse* (¡tomista!) aparece, en una perspectiva aristotélica, como un *principium quo*. En esta extensión, la noción de participación *por semejanza* no dice nada. Lo que sucede es que, en la noción definitiva del *esse* como "acto de todo acto y de toda perfección", la metafísica platónica de la participación y la metafísica aristotélica del acto son trascendidas hasta el límite en la noción auténticamente tomista, y una se vuelve el fondo y fundamento de la otra[95].

Una última observación sobre el presupuesto de todo el libro de Geiger: la *participación por semejanza* prescindirá de la composición ontológica como tal, según Santo Tomás. En realidad, el Doctor Angélico dice clara y expresamente lo contrario: en la constitución de la relación, o diferencia metafísica, entre lo que es por esencia y lo que se dice que es por participación, es esencial que lo primero sea simple y lo segundo, al contrario, compuesto, y ello en orden a la formalidad propia que funda la semejanza. El texto principal y decisivo me parece que es éste:

> "Conformitas est convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis, ut in V *Metaph.*, dicitur[96]. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur quod sibi assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter:
>
> Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem, et sic *omne simile oportet esse compositum* ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boethium[97]. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur.
>
> Vel ex eo quod unum quod participative habet formam imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae vel corpus mixtum igneitate, ipsi igni. Et *talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio* potest esse criaturae ad Deum participantis bonitatem, vel sapientiam vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia eius"[98].

El texto, claro por sí mismo, tiene una importancia capital para la correspondencia perfecta que muestra con la división de la participación en predicamental (primera forma de "semejanza") y trascendental (segunda forma), ambas intrínsecamente ligadas a la composición. Esto muestra que nuestra división de la participación es primaria, y llega a ser "fundamento" respecto a la realidad de la semejanza que se quiere fundar. En la esencia misma de la participación metafísica, dos exigencias están igualmente presentes en forma conjunta: la dependencia causal del participante en relación con lo participado (participación dinámica) y la composición del participante en relación con el participado (participación estática), que es tal por esencia y, en consecuencia, perfección subsistente. Sobre este punto, las declaraciones de Geiger son muy graves: "Una primera afirmación que se impone es que la participación por composición ha perdido (¡*sic*!), en la síntesis de Santo Tomás, el papel de principio fundamental en la procesión de los seres partiendo del Ser primero. Sin duda, una composición –por consiguiente, una participación por composición– interviene necesariamente en todo ser finito; ella no sería otra que la composición de esencia y existencia. Pero, puesto que esencia y existencia explican tan poco

---

segunda operación se refiere al *esse* mismo de la cosa; *esse* que en los seres compuestos resulta de la unión de los principios constitutivos de la cosa, y que en las substancias simples sigue a la naturaleza simple en sí misma".

95 En esto, que es el momento crítico y teórico decisivo, me permito remitir a C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 187 ss. (concepto de ser, de esencia, de *esse*); pp. 338 ss. (acto y potencia, y metafísica de la participación).

96 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 9, 1018 a 15-17.

97 La cita de Boecio es incierta según los editores.

98 Tomás de Aquino, *In I Sententiarium*, d48, q1, a1; ed. Parma, VI, 375 b-376 a; Mandonnet, I, 1080. En el mismo contexto: *In II Sententiarum*, d1, q1, a1, sc, praeterea 1: "*Quaecumque conveniunt in aliquo et in alio differunt, oportet esse composita.* Sed si ponantur plurima prima principia, oportet ea in aliquo convenire, ex quo habet rationem principii, et cum sint plura in aliquo differre. Ergo oportet ea esse composita". Cfr. también d16, q1, a3, ad3 (donde, aun cuando no ha hablado explícitamente de composición, ésta es afirmada implícitamente para quien admite, con Santo Tomás, la composición real de esencia y *esse*).

como la expresión última de la exigencia metafísica del acto aristotélico[106]. La disociación de la participación como causalidad (dependencia causal) de la participación como composición (ante todo de esencia y *esse*) ha sido opuesta a la posición tomista desde las primeras polémicas antitomistas con Siger y la escuela agustiniana, en la cual se inspiró Suárez[107], y es asombroso verla retomada hoy, ya sea por otra vía, precisamente por tomistas. Es necesario decir otro tanto de la composición de sustancia y accidentes, que, según los antitomistas, debería ser la razón última de la composición en la criatura y de la simplicidad de Dios, mientras que para Santo Tomás esta composición y esta simplicidad están fundadas en la composición y simplicidad de su *esse* respectivo[108].

Hagamos una observación sobre la terminología, que ya en el siglo XIV era tradicional, de *esse essentiae* y *esse [actualis] existentiae*: corre el riesgo de detener la reflexión metafísica en el pensamiento formal, en lo que hoy se llama (con E. Gilson) "esencialismo". El mismo Santo Tomás procede por grados en la formación de su propia terminología; pero lo importante es que el pensamiento formal constituye, para Santo Tomás, una fase preparatoria en la determinación del ser: ella nos da la verdad de la esencia del ser. El verdadero ser del ser está reservado a la dialéctica resolutiva por la fundamentación de la verdad misma, que es expresada por el nuevo concepto de *esse*, el cual constituye el plano ontológico o metafísico propiamente dicho. Podemos, pues, decir que, cuando Santo Tomás habla de una correspondencia entre las operaciones fundamentales del conocimiento –la aprehensión y el juicio, y los dos momentos de la esencia y el ser–, el *esse*, que constituye de este modo la novedad del juicio, tiene como fundamento el *esse* de las cosas. El *esse* de las cosas debe entenderse por sí e inmediatamente, como realidad de hecho y como conveniencia de contenido, según la naturaleza del juicio mismo (existencial o formal). Del análisis del juicio como tal, como acto-cópula del espíritu fundado en el acto-síntesis de las cosas, sólo se puede sacar esta correspondencia. Se debe reconocer que la percepción inmediata, externa e interna, es la que, ante todo,

[106] La absoluta novedad del concepto tomista del *esse* aparece cada vez más claramente con el estudio convergente de las fuentes y de la articulación sistemática de los principios. Es necesario señalar especialmente los más recientes estudios de J. De Finance, L. De Raeymaeker, J. van Boxtel y É. Gilson que tengo particularmente presentes.

[107] Cfr. el artículo: F. Cornelio, "Una fonte antitomista della metafisica suareziana", *Divus Thomas*, Piacenzia, 1947 (50), pp. 57 ss.

[108] La imposibilidad de los accidentes en Dios es demostrada: "Secundo; quia Deus est suum esse" y desarrollada por medio de la noción de participación (cfr. también en el mismo contexto: Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c23; *De potentia Dei*, q7, a4).

nos pone en contacto directo con la *existencia* o con la realidad y la actualidad *de hecho* de las cosas. Lo que es en sí misma la naturaleza de las cosas, y de la existencia en su relación con la esencia, no puede ser "dado" en la percepción; pero a la reflexión metafísica le compete pronunciarse sobre este punto. Está igualmente fuera de duda que, desde el punto de vista lógico-semántico, el juicio, en cuanto es afirmación (o negación), enuncia el *esse* y, por consiguiente, lo pone en relieve; pero la "cualidad" de este *esse* depende de la naturaleza de los compuestos[109]. Se puede tener *esse* en una gama tan vasta como la multiplicidad del lenguaje humano que abarca la lógica, las matemáticas, las ciencias de todo tipo, la prosa o la poesía, el mismo lenguaje vulgar y, finalmente –digamos mejor ante todo– la metafísica, a la cual pertenece la determinación radical y definitiva del *esse* en sus diversos significados y en la "elección" del significado fundamental que debe dar a los otros su propio valor.

El *esse* como acto de todo acto, que constituye el último nivel objetivable, no es ciertamente extraño al plano de la percepción ni al plano formal del juicio; es, al contrario, por numerosas razones, el fundamento real y la última razón metafísica. Pero este *esse* no puede tener una correspondencia propia y directa en la esfera de la percepción, ni tampoco en la esfera formal, ni, incluso, por consiguiente, en la esfera lógica de las operaciones del conocimiento. Es más bien, al contrario, el punto de convergencia, de llegada y de fundamentación de todo otro aspecto del ser en su relación con la realidad. Sólo así está en

[109] Cuando Santo Tomás escribe: "Secunda operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur ut in substantiis simplicibus" (*De Trinitate*, q5, a3; P. Wyser (ed.), p. 38, 10) entiende ciertamente el *esse* en su significado de acto, pero siempre en su significado más universal de "pertenencia", como surge de la misma continuación del artículo. En efecto, continúa Santo Tomás: "Et quia veritas intellectus est ex hoc, quod conformatur (rei), patet quod secundum operationen intellectus non potest vere abstrahere, quod secundum rem coniunctum est, quia, in abstrahendo significaretur esse separationem secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: *homo non est albus*, significo esse separationem in re" (l. 13-18). La expresión *secundum ipsum esse rei* se corresponde con la anterior *secundum rem*, que indica la relación de pertenencia real, de tal manera que se establece la correspondencia entre la síntesis de los elementos del juicio (homo *est* albus) y la síntesis real (*homo albus*). Pero debemos admitir que eso se verifica en toda esfera intencional y en todo plano de objetivación. Es evidente que ello se verifica *proporcionalmente*, es decir, que los diversos significados del *esse* se clasifican en relación con el *esse*, que es el acto último metafísico; pero ello demuestra una vez más que el *esse*, tal como está presente en el juicio, es de naturaleza formal y, pues, polivalente y polisignificativo según la multiplicidad y variedad de los planos de objetivación que han sido indicados. (Sobre el problema de los "planos de objetivación", cfr. C. Fabro, *Percezione e pensiero*, pp. 151 ss.). En la medida en que se funda la metafísica en la correspondencia de las dos primeras operaciones del espíritu con la esencia y el *esse*, se permanece en el nivel de la metafísica aristotélica de la forma.

el centro de la metafísica tomista la composición de esencia y *esse*. Y por ello es que Santo Tomás lo va aislando siempre cada vez más en su cualidad absoluta de "acto separado" por esencia. Incluso por esta razón el *esse* recibe la calificación esencial y distintiva de *actus* primero y último, del mismo modo que es el único acto que puede y debe existir "separado", es entonces Dios mismo; y esto le confiere una posición metafísica incomparable. Las criaturas son en cuanto tienen el *esse* participado, que es el acto profundo e inmóvil, *inaccesible* directamente tanto a la esfera perceptiva como a la esfera formal. Es el objeto propio de la consideración metafísica y es exclusivo de la metafísica tomista, como se ha indicado. En este estudio nos hemos esforzado ante todo por disipar, en la medida de lo posible, toda ocasión de error.

¿Podemos aportar alguna precisión ulterior e indicar una experiencia auténtica del *esse* en su significación resolutiva del *actus essendi* o del principio que actualiza la esencia [*esse ut actus*] en cuanto se encuentra en acto en el ser? En la posición heideggeriana del *Sein* como pura "presencia" [*Anwesenheit*], como "presencia del presente" [*Das Anwesen des Anwesenden*], se trata de una "experiencia" [*Erfahrung*] del ser, que la metafísica tradicional, que se detiene en el "ser en cuanto ser", no puede alcanzar. Sólo una experiencia del ser en sí mismo lo hace presente como lo otro de todo ser, y ella se da en la angustia como "situación fundamental" [*Grundstimmung*] de la conciencia. Es una angustia sustancial [*wesenhafte Angst*] que esconde la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser. En ella se aclara –en la relación del ser con el hombre– en qué consiste el pensamiento esencial. Ello es posible en cuanto, en la angustia, la nada es experimentada como "lo otro" del ente, que, de este modo, es el velo del ser [*Der Schleier des Seins*][110]. La determinación heideggeriana se sitúa entre la posición hegeliana de la nada dialéctica (opuesta-idéntica al ser) y la nada aristotélica (constitutiva de la subjetividad humana) del νοῦς que "puede hacerse todas las cosas" en cuanto no es ninguna de ellas[111]. Para Heidegger, pensar el ser es pensar la nada del ser, lo que quiere decir que el ser, que es la presencia pura, comporta la negación del oscurecimiento de esa presencia, causado en el ente por el límite; porque, en efecto, para Heidegger el ser es fenomenológico, es acto de presencia de lo ausente en el hombre, y no el acto de ser del ente: la "presencia del presente" es forma y contenido, verdad y acto de su

---

[110] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 5ª edic., "Einleitung", pp. 19 ss.; espec. "Nachwort", pp. 39 ss.

[111] Νοῦς... τῷ πάντα γίνεσθαι: Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a 14. Más adelante se lee: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα (III, 8, 431 b 21) que en el desarrollo propio del método aristotélico se transforma en: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν (III, 8, 432 a 2).

presentación. La "nada" es, pues, llamada "diferencia ontológica" (entre el ser y el ente) en cuanto es el ser experimentado desde el ente. La nada ¿es la diferencia que hay del ser con respecto al ente, o bien la que hay del ente con respecto al ser? Nos parece que, mientras que la segunda hipótesis representa la posición hegeliana en su ambigüedad de falsa y positiva infinitud, donde el paso de la primera a la segunda sólo es posible, según el mismo Hegel, mediante un "salto"[112]; la primera hipótesis expresa, al contrario, propiamente la posición heideggeriana[113]. La nada heideggeriana no es la nada formal, la nada negativa [*nihil negativum*], ni tampoco la nada hegeliana que está vacía como el ser abstracto con el cual "desaparece" en el "devenir", que es el "tertium", el cual es luego en realidad el "primum realitatis". Aquí la "nada" hace emerger el ser del ente y, juzgándolo según las últimas declaraciones, los fusiona en una mutua pertenencia, en cuanto "pertenece a la verdad del ser que el ser no se muestre sin el ente, que jamás un ente sea sin el ser"[114]. Entonces, la nada es el "mediador" entre el ser y el ente. El ser del hombre es "trascendente" y se encuentra en el ser gracias a la nada, y es la "nada" lo que a su manera (¿pero cuál?) constituye al hombre como posibilidad del ser[115].

Esa "nada", como fundamento de la presencia del ser en la conciencia, ya había sido concebida por Aristóteles, cuando afirmó que el alma en la parte superior del Νοῦς es todas las cosas, pero sólo en potencia; puesto que el Νοῦς como tal es en sí "como una tablilla sobre la cual no hay nada escrito"[116]. Esa "nada" es el fundamento de la apertura infinita que tiene la inteligencia con respecto al ser, y está mucho más próxima –aunque Heidegger no lo dice– de la

---

[112] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 50: "Das *Erheben* des Denkens über das Sinnliche, das *Hinausgehen* desselben über das Endliche zum Unendlichen, der *Sprung*, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist *nur Denken*" (J. Hoffmeister (ed.), Leipzig, 51949, p. 74).

[113] El origen hegeliano de la fórmula es evidente; pero la significación es tomada desde un punto de vista diferente: "Das Nichts ist das Nichts des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nichts zwischen Seienden und Sein" (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main, 1949, "Vorwort", p. 5).

[114] "Zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende, das niemals ein Seiendes ist ohne das Sein" (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, "Nachwort", p. 41).

[115] En el comentario a la poesía *Andenken* de Hölderlin (1943), Heidegger afirma que "la nada en sí misma no se manifiesta sin el ser": "Selbst das Nichts nicht west ohne das Sein" (M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, 21951, p. 141).

[116] Ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδὲν πρὶν ἂν νοῇ. δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ (Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 b 29 ss.).

puramente implícito, sino, efectivamente, el acto fundante de toda presencia, y, pues, presente por esencia, como lo que realiza la presencia de todo presente. Se puede decir que, de la síntesis implicada en el concepto de *ens*, se desprenden dos significados del *esse* real, uno como esencia o acto formal, el otro como *actus essendi*, y ambos son universalísimos. En la experiencia del *ens ut ens* está la inmediatez de una cierta naturaleza en acto, es decir, que tiene el *esse*. Todas las corrientes filosóficas han llamado a este *esse* existencia, deformándolo así, puesto que es experimentado propiamente como acto de una sustancia inmediatamente dada por él; porque la sustancia es lo que es, porque sólo ella tiene el *esse*, porque, por consiguiente, el *esse* se impone a la conciencia como el acto que presenta y actualiza la cosa en sí misma.

Una vez más la posición heideggeriana, cuando se presenta como la condena radical de la aberración esencialista del pensamiento occidental, es al mismo tiempo, ella misma, su víctima: el ser que es revelado por la nada, el ser que es hecho solidario de la nada y que es desvelado por la nada, no puede ser otra cosa más que el ser como *contenido*, como lo que ocupa y "pre-ocupa" a la conciencia; puesto que ella se ocupa de y se preocupa por "algo", ya sea un hecho o una realidad. El desplazamiento realizado por Heidegger de la preocupación del "temor" [*Furcht*] a la de la "inquietud" [*Sorge*], y finalmente a la de la "angustia" [*Angst*], vaciada de toda la referencia teológica que había en la fundamentación kierkegaardiana, y anteriormente en el mismo Hegel, testimonia el carácter ineludible de la caída en el ser formal que, en el contexto heideggeriano, sigue siendo aún el "ser de la conciencia" del pensamiento moderno. Heidegger, es cierto, afirma categóricamente que "el ser no es un producto del pensamiento. Todo lo contrario, el pensamiento esencial es un acontecimiento del ser"[120], y "el ser *en sí mismo* es el ser en su verdad, verdad que pertenece al ser"[121]. Pero esas dos afirmaciones son contradichas por las dos siguientes, cuyo sentido preciso no puede dar lugar a ninguna duda en lo sucesivo: "Lo que anonada en el ser es la esencia de lo que llamo la nada. En consecuencia, puesto que piensa el ser, el pensamiento piensa la nada"[122], y "el ser

[120] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, "Nachwort", p. 43: "Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins".

[121] M. Heidegger, "Nietzsches Wort: «Gott ist tot»", en *Holzwege*, p. 345: "Das Sein *selbst* ist das Sein in seiner *Wahrheit*, welche Wahrheit zum Sein gehört".

[122] M. Heidegger, *Brief über Humanismus*, p. 114: "Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne. Darum, weil es das Sein denkt, denkt das Denken das Nichts".

mismo es por esencia finito"[123]. En el contexto hegeliano preciso en el que se mueve Heidegger, como lo hemos señalado, la segunda declaración depende de la primera. Heidegger, en efecto, declara firmemente que "el anonadamiento aparece en el ser mismo y de ningún modo en la realidad propia [*Dasein*] del hombre, en cuanto éste es pensado como subjetividad del *ego cogito*. La realidad humana [*Dasein*] no se anonada en absoluto, en cuanto el hombre como sujeto realiza el anonadamiento en el sentido del rechazo; pero el ser-ahí [del hombre] anonada, en cuanto él mismo pertenece a la esencia del ser como siendo la esencia [*Wesen*] en la cual el hombre ek-siste"[124]. En adelante, todo eso parece claro, porque, si el ser en sí mismo es llamado finito, la limitación del ser mismo es proclamada y, por consiguiente, también la nada que subyace tras ella. Ese recurso a la nada para fundar el ser procede –en Heidegger como en Hegel– del mismo método, el cual, a pesar de la apariencia contraria, en Heidegger es más radical aún que en Hegel, para quien el pensamiento permanece anclado en Dios como Ser y Vida infinita, de manera que la nada es un momento dialéctico y no el constitutivo de la verdad del ser, y lo finito es un momento transitorio e inesencial o "ideal". Desde este punto de vista, que nos parece fundamental, las acerbas críticas que Heidegger hace a Hegel casi no tienen importancia en relación con el acuerdo fundamental de ambos pensadores, que consiste en la asunción-disolución del ser formal[125].

Indudablemente, la demanda principal en Heidegger (y para todo el pensamiento moderno, aun cuando la haya propuesto de distinta manera) es la de la presencia de la verdad como acto total e indivisible. En las filosofías que se proclaman solidarias del "principio de la conciencia", este acto converge únicamente hacia la conciencia y, por ello, el ser se resuelve necesariamente en "ser de la conciencia". En Heidegger el método parece proceder en sentido inverso: la conciencia converge hacia el ser. Pero, dado que el ser es entendido como "presencia del presente", que es necesariamente cada vez una presencia en la conciencia del existente que es el hombre, se trata siempre de un ser como

[123] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 35: "weil das Sein selbst im Wesen endlich ist". Entiendo la expresión "im Wesen" en sentido adverbial; pero aun cuando fuera aposición ("en la esencia") el sentido permanecería idéntico.

[124] M. Heidegger, *Brief über Humanismus*, pp. 113 s.: "Das Nichten west im Sein selbst und keineswegs im Dasein des Menschen, insofern dieses als Subjektivität des ego cogito gedacht wird. Das Dasein nichtet keineswegs, insofern der Mensch als Subjekt die Nichtung im Sinne der Abweisung vollzieht, sondern das Da-sein nichtet, insofern es als das Wesen, worin der Mensch ek-sistiert, selbst zum Wesen des Seins gehört".

[125] Ésta es también la tesis de B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, J. P. Bachem, Köln, 1955, de la que tomé conocimiento cuando mi trabajo ya estaba terminado (cfr. espec. pp. 412 ss.).

CAPÍTULO 1

LA PROBLEMÁTICA CLÁSICA DEL *ESSE*

1. Verdad y ser en Parménides y Heráclito

Si bien el comienzo de la filosofía, como se admite comúnmente, se sitúa en Asia Menor con la célebre escuela jónica que tuvo por primera vez la intuición del problema de lo uno y lo múltiple, a la cual necesariamente vuelve toda reflexión filosófica; al contrario, la metafísica, en cuanto doctrina que tiende a alcanzar lo uno y lo absoluto, tiene como fundador a Parménides de Elea, en Italia. En efecto, si bien para los jonios el uno es un elemento nombrado o innombrado, para Parménides el Uno es el ser entendido como la verdad [ἀλήθεια], como el *logos* comprensivo de lo real. Intentemos proceder con orden; en efecto, quien dice filosofía, dice determinación del ser, o, en caso contrario, no hay filosofía[1].

En la lógica de esos primeros pensadores, toda presencia de lo real en el hombre, como uno o como múltiple, es *logos*; hay, pues, un *logos* de lo uno y un *logos* de lo múltiple. Interrogar sobre el ser, es querer determinar el sentido y la relación de cada uno de esos *logoi*. El "mundo" [χόσμος], en sentido clásico, es el orden de esa relación. Por lo mismo, los dos *logoi* son distintos, pero de ningún modo están separados. Se sostienen recíprocamente[2]. No obstante, no es fácil esclarecer la red semántica que los contiene: el *esse* = εἶναι = ser, sólo es como *esse* de un *ens*, el ser de un ente, en un mundo de múltiples entes [*entia*], de un conjunto de seres. Un ser [*ens*] "es", tiene el ser, sólo en virtud del *esse*. Lo uno [*esse*] sólo es en lo múltiple [*entia*], y lo múltiple sólo es por lo uno. En el mundo real parece que todo cambia, pero no es así: los seres cambian, pero el ser no cambia. En efecto, tal pueblo, tal hombre, pueden llegar a ser felices, tal otro, al contrario, desdichado; pero la felicidad y la miseria si-

---

[1] Cfr. en ese sentido Platón, ὁ φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διά λογισμῶν προσχείμενος ἰδέᾳ (*Sophista*, 254 a).

[2] Cfr. K. Riezler, *Man mutable and immutable*, Chicago, 1950, pp. 331 ss.: "The two meanings of «is»: «*esse*» and «*ens*»".

guen siendo lo que son. Por consiguiente, si los seres [*entia*, τά ὄντα] cambian, el λόγος τοῦ ὄντος permanece inmutable. He aquí dónde nace la metafísica: el estudio de la relación de los seres con el ser y del ser con los seres. Los seres no son nada sin el *esse*. Y ¿qué es el *esse* sin los seres? En la divergencia de las respuestas a esta pregunta se sitúa el plano de escisión entre la metafísica clásica y la metafísica de la inmanencia en general, y, por otra parte, la filosofía cristiana, que afirma la trascendencia absoluta de Dios. El recorrido ha sido arduo, y se puede decir que sólo la concepción tomista del *esse* ha dado cuenta a fondo de las exigencias originales del ser en sí mismo. Lo que nos interesa en nuestro estudio es la dialéctica interna del *esse* en cuanto tal y su red semántica en el encadenamiento progresivo de su desarrollo, en el transcurso de la manifestación del ser en sí mismo.

Todo lo que es, desde el microbio hasta el espíritu más eminente, tiene el *esse*, y por eso es un ser y, en cuanto tal, es decir, en cuanto tiene el *esse*, es cognoscible por el hombre; del mismo modo que el hombre es cognoscente en la medida que percibe el *esse* de lo que es, y lo afirma en sus diversos juicios de valor.

Debemos a Parménides la clara demostración de la pertenencia recíproca e inescindible del ser a la verdad, y a él retorna con la mayor insistencia la más reciente historiografía de los orígenes del pensamiento occidental; pero la empresa no es de las más fáciles. Interesa ante todo poner de relieve la doble solidaridad que esos textos antiguos afirman con vigor entre el uno y el ser, y entre el ser y la verdad. El Uno es la ley del ser que abarca toda la multiplicidad de lo real, no según una relación de singular a plural, sino como principio, fundamento y ley de lo múltiple. El Uno es ya en Parménides, antes que lo sea en Platón y en Aristóteles, el ser en cuanto ser [ὂν ᾗ ὄν], el ser de lo real múltiple en cuanto es real. En la ambigüedad de la relación entre lo uno y lo múltiple [ἓν χαὶ πολλά] surge el problema del ser, y de la ambigüedad de los dos primeros se deriva la ambigüedad del segundo.

Se sabe que desde los albores de la filosofía, la verdad [ἀλήθεια] apareció como un atributo necesario del Uno [ἕν] y del ser [ὄν], mientras que la no-verdad y la apariencia están ligadas a lo múltiple [τὰ πολλά]. Lograr percibir lo uno en lo múltiple constituye el conocimiento. El mundo o totalidad de los seres constituye la naturaleza [φύσις], que es el modo de ser del ente; pero según las palabras de Heráclito, "la naturaleza gusta esconderse"[3]. Desvelar lo que está oculto, manifestar lo que está disimulado, es precisamente el ser del conocimiento, de manera que podemos decir que, tal como el ser es el modo propio de verdad según el cual lo real se manifiesta al hombre, asimismo el

[3] Heráclito, Φύσις χρύπτεσθαι φιλεῖ (22 B 123; I, 178, 8).

conocer es la actividad característica del hombre frente al ser, en la perfecta reciprocidad del ser para el hombre y del hombre para el ser, precisamente por el acto del conocer en cuanto presencia del ser como "verdad". En efecto la "verdad" [ἀλήθεια] es ante todo "no-encubrimiento" del ser que se manifiesta en su propia unidad. De lo múltiple, de lo otro, al contrario, se debe decir que "aparece" [δοχεῖ], pero no es. Tenemos, por consiguiente, en esta primera etapa del problema metafísico, la correspondencia rigurosa de los grupos de nociones [ἓν, ὄν, ἀλήθεια, πολλά, μὴ ὄν, δόξα], cuya tensión atormenta al hombre en su esfuerzo desmesurado por querer abarcar inteligiblemente lo real e investigarlo para encontrar su propio τέλος, para la formación y el acabamiento de su propio ser. La realidad, considerada como totalidad en la cual se desvela al hombre la "verdad del ser", es la φύσις, y mirar la φύσις interrogando sobre el ser y sobre el uno ha sido el paso decisivo que Parménides ha hecho dar para siempre al pensamiento occidental[4]. En efecto, la afirmación del ὄν ha hecho salir la realidad de la φύσις de su encubrimiento.

Observemos seguidamete que Parménides –y, como diremos, la observación sigue siendo siempre válida para Platón, Aristóteles y toda la filosofía clásica– pone el acento en el ὄν y no en el εἶναι en sí mismo, en la aprehensión de la verdad como "presencia" de la realidad inteligible, y no en su posible fundamentación ulterior que trascendería esta misma realidad en la actualidad suprema del εἶναι en sí, lo que sólo se alcanzará en la doctrina cristiana de la creación. Inversamente, el rasgo característico de Parménides es haber visto en el ὄν el objeto de la verdad en cuanto tal. En efecto, ha descubierto la esencial pertenencia y la convertibilidad entre ser y verdad, ὄν y νοῦς, en cuanto, gracias al νοῦς, la complejidad de lo real se configura con su manifestación en la actualidad del ὄν; y en ese proceso permanente de "presentación" que constituye el ὄν, las πολλά terminan siendo llevadas a la unidad de lo real, al ἕν. Esta exigencia de la unidad del ser, o de la pertenencia esencial entre ὄν, ἕν, νοῦς y ἀλήθεια, constituye la exigencia metafísica fundamental tanto ayer como hoy. Esta exigencia se relaja un poco en los grandes sistemas socráticos de Platón y Aristóteles, pero luego es retomada en los sistemas platónicos, y encuentra su problemática más madura –frente a las posiciones del pensamiento clásico– en la metafísica tomista de la participación. Santo Tomás, utilizándola para aportar una solución a los problemas de la creación, de la estructura de lo finito y de la analogía del ser, está más cerca de la problemática de Parménides que de la

[4] En el poema de Parménides la verdad [Ἀλήθεια] es presentada como una divinidad (28 B 1, 29; 28 B 8, 4), como Δίχη (28 B 8, 14) y Μοῖρα (28 B 8, 37). La Verdad está en el medio del círculo de la Luz y de la Noche, que separa la δόξα (K. Riezler).

complicada sistematización del ser de Platón y de Aristóteles, aunque toma abundantemente de ella, mientras que casi ignora a Parménides.

Debemos limitarnos a los principales fragmentos de Parménides que tratan explícitamente del ser. Su lectura es indispensable para avivar la exigencia metafísica en su momento central, la cual renueva y justifica a través de las diversas fases, incluso opuestas, de su desarrollo histórico[5].

1. "Contempla con el espíritu [νόῳ] lo que está ausente [ἀπεόντα], pero a lo cual el espíritu da presencia estable [παρεόντα βεβαίως]. Puesto que no separarás el ente del ente contiguo, él que, armonioso en todas sus partes [χατὰ χόσμον], nunca se dispersa, nunca se condensa"[6].

La verdad consiste y, por consiguiente, está en la presencia del ente, realizada por el espíritu, que hace que lo ausente se vuelva co-presente en el presente actual en la unidad de una presencia. En efecto, el espíritu sólo puede aprehender la unidad del ὄν a diferencia de la δόξα que se vuelve hacia lo múltiple [ὄντα] del mundo de la apariencia. No se trata de que haya dos mundos diversos, el del νοῦς y el de la δόξα, sino, más bien, dos maneras de considerar el mismo mundo. Por ello, lo ausente que se presenta ante el νοῦς como lo continuamente presente, que no introduce ruptura en el ser, no es, por tanto, considerado como si fuese Dios mismo, trascendente y fuera de este mundo. En efecto, así como separar el uno es caer de la verdad a la apariencia, del mismo modo, contemplar el uno en lo separado es elevarse de la apariencia a la verdad como por una co-intuición que aprehende al mismo tiempo lo que está ausente en lo que está presente. En esta presencia de lo ausente en lo presente, tenemos por primera vez el germen de ese camino que, desde Platón, se llamará "dialéctica": lo otro, en cuanto lo otro del uno, se ha vuelto co-presente en el uno[7]. Esta exigencia del ser de Parménides, rápidamente superada por Platón y Aristóteles, ha sido considerada por Hegel como una pura inmediatez que ignora aún la forma acabada de la verdad como "espíritu" [*Geist*]. No obstante, después del agotamiento de la tesis idealista, se presenta nuevamente como el tema esencial de toda doctrina de la verdad, que, por consiguiente, no se puede ignorar, y el mérito de la historiografía reciente, especialmente de Heidegger, es haberla reivindicado. Por ello es necesario destacar sus caracteres más importantes.

[5] Para Heidegger, la cima de la filosofía clásica está representada por Heráclito y Parménides; después de ellos comienza la decadencia. En Heráclito convergen, pues, las instancias más actuales del pensamiento moderno (Hegel, Hölderlin, Nietzsche). Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 96 s.

[6] Parménides, 28 B 4, 7 ss.

[7] K. Riezler, *Parmenides*, Frankfurt am Main, 1934, p. 46.

2. "Es necesario decir y pensar que el ser es. Puesto que el ser es, el no-ser no es"[8]. "El ser es": la fórmula más simple del lenguaje humano, parece la tautología más vacía; sin embargo, Parménides la ha elegido como la fórmula única de la verdad. ¿Qué significa "el ente" [τὸ ἐόν]? El participio neutro singular no tiene aquí el sentido de plural colectivo, indica no una cosa [τί], sino la condición o el estado de lo real: es el "ser-ente" [*Seiend-sein*], lo real en acto de ser, indica el ente (el ser) en cuanto es, o también el ser del ente, lo que "cada ser es". Plantea, pues, la "pregunta sobre el ser": ¿Qué es el ser? Interrogación que constituye, desde Aristóteles, la eterna pregunta de la filosofía[9]. No obstante, se debe tener mucho cuidado con interpretar simplemente el "ente" de Parménides como el "objeto" más universal, que se transforma así en el concepto más abstracto. Es tomado como "el ser-ente del ser", o bien como aquello-por-lo-cual cada concreto es concreto y, por ello, Parménides afirma que el ser del ente es uno, y en los dos fragmentos siguientes lo considera como un "todo único y conexo en sí" [ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές][10]. Sin embargo, no se trata del *esse* como cópula ni, por consiguiente, del ser tomado como un universal; se trata del ser como estado o condición de realidad, donde lo que está ausente es aprehendido por la inteligencia como presente en una totalidad, y es fundado como ser en esta totalidad. Esta totalidad no indica, pues, precisamente el conjunto de los seres [ὄντα], sino una totalidad de fuerzas, de modos de ser, de situaciones que, en la realidad concreta y no como objetos, se entrelazan de tal manera que lo ausente se hace presente, de la misma manera que lo uno es co-presente en lo otro: como lo claro en lo oscuro, lo frío en lo caliente, el silencio en la palabra, el odio en el amor. Se trata, pues, de la dispersión del ser en los seres, y no de una clasificación de los seres en el "concepto" de ser[11].

No obstante, el ser de Parménides no es Dios y no es presentado como tal. Ciertamente es "objetividad", para distinguirlo del no-ser, pero de una manera incomparable y sin que jamás se transforme en "objeto". El ser de Parménides muestra la "vía" de la verdad, por oposición a la vía del error, según la cual lo que "no es" es y el no-ser debe ser, una vía absolutamente imposible, puesto que nadie puede comprender ni expresar el ser del no-ser[12]. En la vida corriente los hombres se sitúan más acá tanto del ser como del no-ser, porque se detienen

[8] Parménides, 28 B 6, 21-22. H. Diels (I, 232) agrega, en su versión: "sólo" [*nur*]. No es indispensable, y resta fuerza a la expresión.

[9] Καὶ δὴ χαὶ τὸ πάλαι τε χαὶ νῦν χαὶ ἀεὶ ζητούμενον χαὶ ἀεὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν (Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 1, 1028 b 2).

[10] Parménides, 28 B 8, 5-6.

[11] Cfr. K. Riezler, *Parmenides*, p. 50.

[12] Parménides, 28 B 2, 5 ss.

el conocer del ser. En este sentido se debe decir que ambos, conocer y ser, son lo mismo: si se fracciona el ser en los πολλά, se fracciona el acto de conocer [δόξα]; si se fracciona el conocer, se fracciona el ser, y la verdad se diluye en la opinión cambiante y diversa.

Heidegger observa con razón que la identidad parmenídea del ser y el pensamiento no debe ser confundida con el principio de inmanencia preconizado por la filosofía moderna (para Berkeley, por ejemplo, *esse = percipi*) que, con Hegel, termina interpretando el ser [de Parménides] como un producto del pensamiento[22], porque para Parménides el pensamiento es un dato que se encuentra intrínsecamente ordenado al ser. Esta posición se diferencia de la interpretación moderna que reduce el ser a la "objetividad", que es función de la subjetividad del Yo trascendental; y, al mismo tiempo, se diferencia de la interpretación platónica según la cual las Ideas toman el lugar del ὄν único de Parménides, de tal modo que el ser es extraño a lo sensible y –pronto lo diremos– está reservado únicamente para el mundo de los inteligibles. En el texto de Parménides, al contrario, la identidad tiene un sentido asertivo y no dialéctico; está puesta al comienzo de los dos fragmentos citados. En él, gramaticalmente, la identidad es predicado, y, según Heidegger, el sentido debería ser éste: "Es lo mismo, en efecto, tomar en consideración que presencia del presente"[23]; "es lo mismo tomar en consideración y ponerse a considerar ahora inmediatamente"[24]. El sujeto es, en consecuencia, νοεῖν [pensar] en su relación con el εἶναι [ser]. En consecuencia, el término ἐόν no tiene la simple significación de un participio, expresa también la dualidad de acto y sujeto, es "la presencia del presente" [*Anwesen des Anwesenden*], y esta dualidad es la expresada y sacada a la luz por la fórmula tomada de los fragmentos, por medio de la cual se realiza el desvelamiento del ser, que, en su origen, expresa la verdad como ἀλήθεια.

Agreguemos también que, según Heidegger, en la fórmula, el insignificante "es" [ἐστίν] significa, "se manifiesta", "garantiza", esta identidad precisamente

[22] M. Heidegger, *Geschichte der Philosophie*, tr. ital., Florencia, 1930; t. I, pp. 279 s. H. Cohen y su escuela interpretan a Parménides en un sentido neo-criticista (el *esse* como cópula). Cfr. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, ³1922, p. 15: "Das Sein ist Sein des Denkens. Daher ist das Denken als Denken des Seins Denken der Erkenntnis". Cfr. para la interpretación de Hegel, pp. 112 ss.

[23] Parménides, 28 B 3. Yves Battistini, en *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, Gallimard, 1955, p. 91, traduce así: "Même chose se donne à penser et à être, (et c'est l'être)".

[24] Parménides, 28 B 6, 34. M. Heidegger, "Moira", pp. 246, 249. Y. Battistini, p. 94: "Même chose que le penser (de l'être) et ce par quoi s'accomplit ce penser". Lo mismo que el pensamiento (del ser) y que aquello por lo cual se realiza ese pensamiento.

en el sentido de desplegamiento de la dualidad (presencia del presente), puesto que la ha desocultado. De tal manera que "lo que despliega la dualidad que se revela, garantiza en su propio andar la consideración de la presencia del presente por parte de la comprensión unificante". Lo que Heidegger cree presentar como la originalidad propia de la afirmación Parmenídea, es que el pensamiento pertenece al ser no porque es *también* algo presente, y, por consiguiente, que está en el todo de la presencia, sino que se lo debe atribuir al presente. Y ello es así, también por la razón de que ἐόν no significa simplemente "el ente" [*das Seiende*], sino que denomina la dualidad [*Zwiefalt*] fuera de la cual no es ninguna presencia del presente. Su manifestación es la ἀλήθεια, su expresión es el λέγειν, que se exterioriza en el acto de la φάσις, a la cual concierne lo "múltiple" de la experiencia de los mortales.

Como hemos dicho, la expresión de la verdad del ser es el λέγειν, el λόγος, en su sentido original. Heidegger ha recordado, cada vez con mayor insistencia, la enseñanza de Heráclito, cuya doctrina del λόγος ofrece la exposición más adecuada de la esencia de la verdad en el sentido que hemos indicado (como ἀλέθεια). El "primer" fragmento, en orden de importancia, debería ser, según Heidegger, el que figura en el nº 16: "¿Cómo podría uno esconderse de lo que nunca desaparece?"[25]. El fragmento es retomado por Clemente de Alejandría para mostrar que el pecador no tiene ninguna forma de escapar a la mirada de Dios; pero el sentido querido por Heráclito es más general, porque sólo se remite a la no-desaparición, y, en consecuencia, no implica ninguna referencia propiamente teológica. En la expresión "lo que nunca desaparece", no se trata en absoluto de Dios [θεός] en sentido metafísico, sino de la "naturaleza", en el sentido original que Heidegger quiere reivindicar para el término griego de φύσις. Heráclito quiere significar con ello el "perpetuo surgir" [*das immerwaehrende Aufgehen*], considerado en general y como tal, que es, pues, un "perpetuo no-desaparecer", una "perpetua no-entrada en el ocultamiento". Ese continuo surgir es el desocultamiento que se mantiene sin cesar; la expresión "¿cómo se ocultará uno?" quiere decir, entonces, al mismo tiempo desocultamiento y ocultamiento, no como dos acontecimientos diferentes que se condicionarían mutuamente, sino como una única y misma cosa.

Otro tanto es necesario decir del texto ya referido según el cual "la naturaleza gusta ocultarse". Puede significar que el desocultamiento [propio de la naturaleza] "gusta ocultarse". No se trata en absoluto de la φύσις como "esencia" de las cosas [*Wesen*, nominal], sino de la "manifestación" [*Wesen*, verbal]. En ese "ocultamiento" del que habla Heráclito, ocultarse no es desaparecer, porque

[25] Parménides, 22 B 16, 5. H. Diels (I, 155, 5): τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι.

el ocultamiento es hecho de manera que se reserve la posibilidad esencial del "surgimiento". Por consiguiente, el fragmento 123, citado al comienzo, debe ser traducido por la siguiente expresión: "el surgimiento (desde el ocultamiento) favorece el ocultamiento", y así, lo que "nunca se oculta" pertenece a la φύσις; ello equivale a decir que "la perpetua no-entrada en el ocultamiento es el surgimiento que continúa el [proceso del] propio ocultamiento". El *Logos* designa la iluminación que revela a los mortales ese proceso de manifestación tal como lo hemos descrito; no es, pues, una simple iluminación venida desde el exterior, sino más bien algo que recoge en sí y oculta la esencia de los seres, antes de hacerlos aparecer en una presencia, ya sean dioses o mortales. El error de los mortales en la vida cotidiana consiste en sólo prestar atención a [la iluminación de] la presencia [a la apariencia], *olvidando* el complejo de la presencia-ausencia, del desocultamiento-ocultamiento que pertenece al λόγος.

El sentido filosófico de λόγος, λέγειν, presenta una dualidad según Heidegger: por una parte "poner, colocar" [*legen*]; por otra parte, "decir, hablar" [*sagen*]; el *logos* es la "palabra". Sin embargo, ésa no sería la significación primera, que, al contrario, es la de "reunir" [*sammeln*], en el sentido en que se dice "recoger la leña, coger el racimo, la recolección" [*Auslese*]. La expresión "leer" un libro sólo es una especie de aquel *legere* en el sentido propio del término, que es "poner, colocar una cosa sobre otra", reunir en conjunto, digamos brevemente: recoger [*sammeln*], recolección [*Sammlung*], como por ejemplo "una colección de monedas"[26]. Lo que pasa aquí al primer plano no es la palabra ni el concepto, sino una "relación de una cosa con otra". Por tanto, la íntima pertenencia entre εἶναι y φύσις, afirmada por el pensamiento griego en sus comienzos, se muestra claramente en su exigencia fundamental, manteniendo presente la identidad semántica, defendida por Heidegger, entre εἶναι y φύσις, según la cual se comprende también que los primeros planteamientos filosóficos sobre el ser tengan como título περὶ φύσεως. En ese sentido φύσις está ligado a φαίνεσθαι. Es "lo que brilla en la luz", la "disposición de las cosas en su surgimiento y su permanencia", gracias a la cual ante todo el ente es y permanece observable; o incluso la φύσις es el "surgir" como "génesis" precisamente donde el ser se revela como presencia real. También la φύσις representa la primera significación de la palabra "ser": es el ser "que está en sí como en su origen"[27], el ser en su manifestación, que para Heidegger expresa la unidad

---

[26] Para ese sentido original de λέγειν, Heidegger cita a Homero (*Odisea*, 24, 106) e incluso a Aristóteles, *Physica*, VIII, I, 252 a 15: τάξις δὲ πᾶσα λόγος; cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 95.

[27] M. Heidegger, "Das In-sich-stehen als Ent-stehen" (*Einführung in die Metaphysik*, p. 48: *Ent-stehen* significa "no ser inmutable", por consiguiente, devenir, cambiar, tal como compete al aparecer del ser en el continuo surgimiento que tiene en la φύσις).

original del ser y del pensamiento, de φύσις y de λόγος, de tal manera que las dos expresiones "según la naturaleza" y "según el *logos*" son equivalentes. Este significado original de naturaleza nos introduce entonces en el problema del ser, cuyo profeta ha sido Hölderlin, en su obra poética, aun cuando lo haya sido de manera lejana: (describiendo la naturaleza) como "una salida y puesta en descubierto", como "el despertar de la vuelta sobre sí", como "la iluminación naciente", como "lo que está presente en todo"[28]. La traducción latina de φύσις por *naturaleza*, igualmente que la de οὐσία por *essentia* (y peor aún por *sustancia*), hizo olvidar aquel original "ser del ente", desviando el sentido del ser hacia un "sistema cerrado", o bien sometiéndolo a la tiranía de un pensamiento considerado como *ratio* (entendida como "la inteligencia" o como "razón"); lo que dio lugar a la antítesis de racionalismo e irracionalismo en la cual la filosofía se desgarró en vanas e inútiles oposiciones. El comienzo de esta desviación, que, por consiguiente, marcó el fin de la filosofía del ser realizando la disociación entre ser y pensamiento, φύσις y λόγος, aparece ya en la nueva orientación que Platón y Aristóteles dieron a la filosofía: Platón con la ἰδέα y Aristóteles con el εἶδος, nociones que han dominado la filosofía occidental hasta Hegel, el cual da a φύσις el sentido de "realidad de lo real" [*Wirklichkeit des Wirklichen*], que en su significación absoluta es entendida precisamente como "Idea". Es pues necesario, insiste Heidegger, retomar el *logos* en su semántica primitiva tal como se la encuentra en Parménides, Heráclito e incluso en Anaximandro y en Sófocles[29]. *Logos* significa "recoger" y "ponerse de acuerdo" [*Vernehmen*]; expresa un acuerdo que da un auténtico significado al "recoger" en la relación recíproca entre ser y pensar. Por ello, el *logos* se refiere esencialmente a la φύσις en cuanto es su manifestación[30]. Entonces debemos admitir que los diversos términos εἶναι, λόγος, φύσις, δίχη, ἁρμονία, ἀλήθεια se encuentran en relación recíproca de pertenencia, e incluso son equivalentes en el plano de las redes semánticas: designan la verdad del ser, no para todos, ciertamente, sino para los fuertes.

En consecuencia, el *logos*, tal como ha sido visto en la filosofía griega primitiva, no es en absoluto "representación" o concepto, con respecto al cual podríamos pasar seguidamente a la determinación de la verdad como "exacti-

---

[28] Cfr. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 55 s., 127. Para el sentido de "naturaleza" en R. M. Rilke, véase "Wozu Dichter?", p. 256.

[29] Con respecto a Sófocles, véase M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 113 s., 135. La relación recíproca de oposición y pertenencia entre Δίχη y Τέχνη (Sófocles) se corresponde con la de εἶναι y νοεῖν (Parménides).

[30] Platón y Aristóteles también han explicado de este modo el λέγειν del λόγος, de acuerdo con Heráclito. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 7 y 44; *Einführung in die Metaphysik*, p. 130.

tud" [ὀρθότης, *Richtigkeit*], o como "conformidad" del concepto mental con lo real; es la revelación misma de lo real al hombre. Del mismo modo, en lugar de definir al hombre como "animal racional" [ζῷον λόγον ἔχον], lo cual es considerar al hombre según una cualidad personal determinada por una relación particular –relación con el ser inferior que es la animalidad–, es necesario volver a la definición del hombre como relación con el ente. En este sentido, la "esencia" (el comportamiento del hombre) es su desocultamiento [*Menschenwesen*], aparece como la relación que en primer lugar "abre" el ser al hombre. En una fórmula más condensada: el ser-hombre es *logos* según su esencia histórica, que abre la historia, reunión y acuerdo del ser del ente; es la reunión, el acuerdo que reúne el ser del ente. Lo que implica a su vez que "asume" [*übernehmen*] con plena conciencia la puesta en marcha de la manifestación, y así regula o guía [*verwalten*] el no-ocultamiento que es la verdad, y finalmente la preserva [*bewahren*] del ocultamiento y del recubrimiento[31]. Así, mientras que en el apogeo del pensamiento griego el hombre es definido como el animal más perfecto, con la inclusión de una relación en la esencia (*animal racional*), en su origen, al contrario, está fundado en la apertura del ser del ente, en la pertenencia original y recíproca del ser al hombre y del hombre al ser por medio del pensamiento [νοεῖν] y de su expresión propia que es el *logos*.

Aquí Heidegger se permite hacer un acercamiento entre ese *logos* primordial y el *logos* cristiano del que habla el Nuevo Testamento. En general, en el Nuevo Testamento, el *logos* no tiene, como en Heráclito, el sentido de ser del ente, de totalidad de los (seres) contrarios, designa *un* ente singular, es decir, el Hijo de Dios, y precisamente en su función de mediador entre Dios y los hombres. Esta aplicación del *logos* al Hijo de Dios –continúa Heidegger– es una herencia de la filosofía religiosa del judío helenista Filón, que en su doctrina de la creación atribuye al *logos* la determinación de mediador [μεσίτης]. Según la versión griega de los Setenta, se llama *logos* la "palabra" (de Dios), del mismo modo que son llamados οἱ δέχα λόγοι los diez mandamientos de la ley de Dios, o como San Pablo habla de una "palabra de la Cruz" [λόγος τοῦ σταυροῦ] en el sentido de que la predicación de la Cruz es el mismo Cristo. Es el *logos* de la salvación, de la vida eterna [λόγος ζωῆς]. Todo un mundo, concluye Heidegger, separa ese sentido del de Heráclito[32].

En conclusión: todas las "variaciones" del *logos* de Heráclito, como *ratio*, *verbum*, ley cósmica, el principio lógico y la necesidad, la significación, la razón... se han desviado con respecto al complejo original del término λόγος, λέγειν, que no significa exactamente ni sólo "hablar", "decir", "contar", sino que, en primer lugar y sobre todo, quiere expresar la "recolección", el "colocar", del que se ha hablado. Comporta la coexistencia de disimulación y de manifestación, de ocultamiento y de desocultamiento..., y la identidad correlativa en la distinción recíproca de λόγος y φύσις, que vale tanto para Parménides como para Heráclito. En efecto, según este último se debe afirmar que "todas las cosas son el uno" [Ἓν πάντα][33]. Es lo que ocurre con el *Logos* de Heráclito así como con el ἐόν εἶναι parmenídeo, o con la "presentación de todo presente" [*das Anwesenlassen alles Anwesenden*]. Sin embargo, el Uno y el *Logos* no son Dios y Zeus, puesto que Zeus es el más eminente dentro de lo que se hace presente, aún cuando se deba reconocer, según el fr. B 64, que Zeus, como el rayo, conduce todas las cosas en su múltiple devenir a su acabamiento, orientándolas[34]. Ahora se comprende que el *logos* de Heráclito se corresponda con el εἶναι, según el sentido dado por Parménides[35].

En consecuencia, la traducción de λέγειν [*als gesammelt-vorliegen-lassen*] por "lo que presenta reunido" y de λόγος por "recolección que reúne" [*als lesende Lege*], sólo puede sorprender a quienes se detienen en la superficie de las cosas y de las palabras que las expresan, y no a quienes aprehenden su estructura íntima. Para todos éstos, *logos* designa precisamente lo que reúne en una presencia todo lo que se hace presente, y en lo cual hace que se haga presente; o también el *logos* es el lugar donde se realiza la presencia del presente, el τὸ ἐόν, el *esse entium*, el ser del ente.

Lo que se destaca es que, desde el comienzo del pensamiento occidental, el ser del ente es descubierto como la única cosa que debe ser retenida; en él reside el principio de Occidente, es la fuente secreta de su destino. Pero ese resplandor del ser enseguida queda olvidado en la historia de Occidente de manera tan radical que este mismo olvido del ser no es percibido, de modo que la comprensión del λόγος se transforma inmediatamente. Y esto vale para toda la extensión del problema, como es el caso de la relación consiguiente entre el *logos* ontológico y el *logos* semántico, que es la palabra como expresión del ser de las

---

[31] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 131 ss.

[32] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 103; cfr. pp. 97 ss.; p. 105. Sobre la incongruencia de un acercamiento entre Heráclito y el cristianismo, tal como se hizo en la Patrística (Clemente de Alejandría), véase: "Alétheia", en *Vorträge und Aufsätze*, p. 260.

[33] Parménides, 22 B 50, 17. Cfr. el ensayo de Heidegger dedicado a ese fragmento, "Logos", en *Vorträge und Aufsätze*, pp. 207 ss.

[34] M. Heidegger, "Logos", p. 224.

[35] Sobre la continuidad entre el pensamiento de Parménides y el de Heráclito, ya se había pronunciado J. Stenzel antes que Heidegger; cfr. *Metaphysik des Altertums*, Münich y Berlin, 1931, pp. 53, 55 s.: "Hier ist der theoretische höchste Punkt erreicht zu dem das metaphysische Bewusstsein damals Fortschritt; es ist in der Tat nur ein Schritt bis zu dem Logos des Heraklit, der 'sich selbst sucht', wenn er den Sinn der Welt finden will".

λέγειν de Parménides y el λόγος de Heráclito han sufrido por parte del idealismo: "Se entiende νοεῖν en el sentido de pensar, el pensamiento como actividad del sujeto. El pensamiento del sujeto determina lo que es el ser. El ser no es nada más que lo pensado del pensamiento. Pero puesto que el pensamiento permanece como una actividad subjetiva, pensamiento y ser, según Parménides, deben ser lo mismo; he aquí que todo se hace subjetivo. No hay ningún ente en sí. Puesto que una doctrina parecida se encuentra en Kant y en el idealismo alemán, Parménides ha anticipado su doctrina... y Aristóteles que, frente al idealismo de Platón, ha defendido un realismo, es considerado como el precursor de la Edad Media"[42].

¡Bien! Sin embargo, no conviene interpretar la historia de la filosofía a contrapelo, juzgando el pensamiento antiguo desde la perspectiva de un pensamiento más evolucionado que vino después; lo que se necesita es penetrar y "reencontrar" la situación "original" de cada uno de los movimientos del pensamiento. En efecto, no se puede enunciar la doctrina del ser de Parménides, de Heráclito, de Empédocles... sin hacer alusión al contenido explícito que atribuían a ese mismo ser, en el conjunto de la realidad, deteniéndose en la oposición formal de ser y no-ser. Esta oposición es ciertamente fundamental, pero puede no ser la primera ni tampoco la única. Al mismo tiempo –y el poema de Parménides lo atestigua cuando traza las tres "vías" de la verdad, del error y de la opinión– está el problema de la relación entre el pensamiento y la experiencia, en función del cual será resuelto el problema, también capital, de lo uno y lo múltiple. Es evidente que la relación entre el pensamiento y la experiencia, entre el ser y la apariencia, entre lo uno y lo múltiple... no se resuelve por sí misma –o, al menos, esta resolución no es de ninguna manera evidente– en la simple relación de ser y no-ser; y, ciertamente, esta inmediata resolución ni siquiera era vislumbrada por Parménides quien consideraba la antítesis de ser y no-ser dentro de una concepción propia de la estructura del cosmos[43]. Este punto tiene una importancia capital para comprender el desarrollo ulterior del pensamiento griego, desde la sofística hasta el neoplatonismo, y para el resultado de todo el pensamiento occidental. Se trata siempre de la correspondencia –o de la "proyección", si se lo prefiere– entre el mundo de la intuición y la exigencia de lo inteligible, y puesto que se atribuye la multiplicidad al mundo de la intuición y la unidad a la exigencia inteligible, a aquél el devenir y a ésta el ser, el problema teórico es el de la calificación definitiva de ese ser y de ese uno en su relación

–si se debe admitir esa relación– con lo múltiple y con el devenir. Si el ser, que es declarado uno e inengendrado e indestructible... y el único en el cual se ha pensado, designa en Parménides la *physis*, este ser coincide, pues, efectivamente con lo real accesible a la experiencia; salvo que, a eso real, se le reconozcan dos modos de manifestación: como múltiple para la opinión y como uno para el pensamiento. La opinión es el conocimiento, si se puede hablar así, de los mortales [βροτοί], que permanecen en la esfera sensible, y ésta es infinitamente cambiante en sus presentaciones y, pues, como tal, siempre infinitamente distante de la verdad, que es una e inmutable... como el ser que la constituye. Pero, dada la ley fundamental del pensamiento y del ser, que afirma que "el ser es y el no-ser no es", y en la medida en que no se la puede reducir a una afirmación de lógica abstracta, sino que se la debe remitir de alguna manera a lo real, nos vemos, entonces, obligados a encontrar en lo real algo que se corresponda con el ser y con el no-ser, para que la expresión semántica exprese la oposición que funda la verdad, indicada por Parménides. Y, para Parménides, el "no-ser" designa toda la esfera del "devenir", en el cual se despliegan por pares los "contrarios" (caliente-frío, pequeño-grande...) a través de los incesantes procesos del llegar a ser y del perecer[44]. Parménides une, de manera indivisible, la verdad al ser en cuanto uno... En efecto, el ser es verdadero en cuanto es existente. Pero el devenir de la *physis* es la verdad, no *en cuanto es en devenir* –porque se encuentra entonces fraccionado en "lo múltiple"– sino *en cuanto el devenir es*; o bien en cuanto que, lo que para la opinión es el devenir de los contrarios en lo múltiple, para la inteligencia es el ser de lo uno, es decir, aparece y se presenta a la inteligencia como el "ser del existente". Parménides y los eleatas, interpretando todo cambio como una generación y una corrupción, han remitido directamente esta oposición del aparecer a la oposición de ser y no-ser; debieron negar la posibilidad de una transformación o de un cambio del ser en cuanto tal, puesto que lo que tiene un comienzo y un fin no puede ser y permanecer uno y

---

42 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 104 s.

43 En esta línea, el desarrollo que ha tenido el problema de Parménides en el pensamiento posterior, especialmente en relación con Jenófanes, Meliso y Heráclito, ha sido estudiado por K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechische Philosophie*, pp. 201 ss. Contra la tesis de Reinhardt para quien el εἷς θεός de Jenófanes (21 B 23, 3) es una determinación ulterior del ὄν de Parménides, cfr. E. Cassirer, "Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon", en M. Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1925, p. 37, n. 2.

44 Reinhardt observa también con exactitud: "Die Zurückfuehrung des Werdens und Vergehens auf Sein und Nichtsein ist der Angelpunkt des Parmenideischen Systems" (K. Reinhardt, *Parmenides*, p. 210). Pero se ha hecho notar que, para Parménides, el mundo de la experiencia puede ser considerado, incluso en la esfera de la empiria y de la inmediatez, de dos formas: o bien según las concepciones mitológicas y populares que nunca pueden elevarse hasta el *logos*, o bien según los ἔπεα que pueden ser subsumidos en el *logos*: "Aber die ἔπεα können auch des falschen Anspruchs entkleidet werden, als vermöchten sie ein Sein zu 'prägen' (ἐπίσημα) und zu fixieren" (E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, 1925, p. 12).

lo mismo, según el fragmento de Parménides ya citado[45]. Allí Parménides había hecho dar un paso inmenso al pensamiento, el primer paso constructivo del pensamiento metafísico que escruta el ser del ente constitutivo de la verdad, y ese paso será definitivo para la interpretación que sostiene. Pero Parménides pudo afirmar el ser como uno, inengendrado, indestructible... en la medida en que desvió su mirada del devenir y lo múltiple, poniendo el devenir y lo múltiple en el plano mismo de las opiniones, es decir, fuera de la verdad. Se sigue de ello que lo que constituye propiamente la esfera y el contenido único del ser en Parménides, la *physis*, es dejada en suspenso entre el νοεῖν y la δόξα. Hay, en efecto, una *physis* puesto que existe la alternancia del nacer y del perecer, puesto que existe el contraste y el devenir de los múltiples y, de hecho, el ser uno en cuanto tal no nace ni muere y no tiene ningún contrario frente a él. Identificar la *physis* con el ὄν, y negar seguidamente la realidad de lo múltiple, era dejar en suspenso la relación entre el intelecto y la experiencia, y paralizar la determinación misma de la verdad del ser. La nueva problemática del ser, tanto en Platón como en Aristóteles, parte sobre todo de ese punto, de la determinación (dejada en suspenso) de la relación entre intelecto y experiencia como posibilidad y perspectiva de la relación entre lo uno y lo múltiple. Esta continuidad de pensamiento ha sido muy firmemente señalada en la antigüedad por Simplicio[46]. Es cierto que Aristóteles atribuye a Parménides y a Meliso la negación total del devenir (de la generación y de la corrupción), en cuanto relegaban la sucesión de las mutaciones físicas a la esfera de la opinión[47]: "Aristóteles los reprueba, pero al mismo tiempo los aprueba, observa Simplicio, por su enseñanza sobre el ser-uno y sobre la naturaleza espiritual propia del ser, en el cual han pensado divinamente, transmitiéndolo a la posteridad, y puesto que han declarado imposible la ciencia de las cosas sujetas a la generación y el movimiento en cuanto están en perpetua fluctuación"[48]. Su error está, pues, en el método, en cuanto han considerado las cosas físicas de manera metafísica, afirmando el uno, el inengendrado, etc., en la esfera física que está inmersa en el movimiento. Y suprimir el movimiento es suprimir también la naturaleza, que es el principio del movimiento, y las cosas naturales. Pero Simplicio quiere clarificar ante todo para sí mismo el sentido de la crítica de Aristóteles: "Y ¿qué nos impide, dice,

---

45 Parménides, 28 B 8, 3.

46 La identidad del Uno y del ser es presentada por Aristóteles como la afirmación capital de Parménides y de Meliso, y que Simplicio aprueba; cfr. *In Physicam*, I, 3, H. Diels (ed.), I, 140, 4.

47 Aristóteles, *De coelo*, III, 1, 298 b 14: οἱ μέν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν χαὶ φθοράν. οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαί φασιν καὶ φθείρεσθαι τῶν ὄντων ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν.

48 Simplicio, *De coelo*, III, 1, J. Heiberg (ed.), 556, 12 ss.

llamarlos filósofos de la naturaleza y criticarlos como tales? ¿Será porque Meliso y Parménides han escrito titulando su tratado: *De la Naturaleza* [Περὶ φύσεως]?". Pero esto no significa nada, porque el nombre de "naturaleza" era tan común que, con frecuencia, (ellos mismos) osan hablar de la naturaleza de Dios y nosotros hablamos de la naturaleza de los seres. Ahora bien, en sus propios escritos esos filósofos han disertado no sólo sobre las cosas que están por encima de la naturaleza, sino también sobre las cosas naturales, y es por ello que no han rechazado titular sus obras: *De la Naturaleza*. Sin embargo, la acusación que les hace Aristóteles, confiesa Simplicio, era muy dura, aunque fuese verdadera. Es la acusación de no haber admitido otra sustancia subsistente fuera de las sustancias sensibles; según esos primeros filósofos, era necesario que esas naturalezas fuesen inengendradas e inmóviles para que hubiera un conocimiento científico, puesto que no puede haber ciencia de las cosas que están en perpetuo movimiento[49]. En esta perspectiva, entonces, continúa Simplicio, han transferido a las cosas sensibles y corruptibles las razones que convienen a las cosas inteligibles e inmóviles y, cuando se proponen hablar de la naturaleza, le atribuyen las propiedades que convienen a esas sustancias inteligibles. Se lo ve en el título que Meliso da a su obra: *De la naturaleza o del ser* [Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ οντος], mostrando que identificaba el ser con la naturaleza, y los seres con las cosas físicas. Tales son, en efecto, las sustancias sensibles. Eso justificaría la acusación de Aristóteles, reprochándole no haber admitido otras sustancias fuera de las sustancias sensibles, afirmando la identidad del uno y del ser [τῷ ἓν λέγειν τὸ ὄν] según las declaraciones explícitas de Meliso y de Parménides[50].

En ese punto, Simplicio, después de haber afirmado que Parménides y Platón están de acuerdo, muestra ahora el acuerdo de Aristóteles, por cuanto el Filósofo, según su costumbre, dirige sus críticas contra el aspecto aparente [de sus doctrinas], para impedir que la gente inexperta se equivoque. Esos hombres, los eleatas, han admitido, en efecto, una doble sustancia, una del ser principal, es decir, inteligible, la otra del ser sensible, es decir, sujeto al devenir, el cual no estimaban digno de ser llamado pura y simplemente "ser", sino ser según la opinión; también decían que la verdad concierne al ser, mientras que lo real que

---

49 Simplicio ve en ese principio el injerto de Parménides y la prolongación de su pensamiento en el platonismo, y se refiere directamente a la declaración puesta en boca de Parménides en el diálogo platónico del mismo nombre: Καὶ λέγει χαὶ ὁ παρὰ τῷ Πλάτωνι Παρμενίδης ὅτι οὐδὲ ὅποι τρέψει τις τὴν διάνοιαν ἕξει μὴ τῶν ἀιδίων εἰδῶν ὑποτιθεμένων εἶναι (*De coelo*, 557, 6 s.).

50 K. Riezler, *Parmenides*, y O. Gigon, *Der Ursprung des griechischen Philosophie*, Bâle, 1945, espec. pp. 260 ss., entre los modernos, aceptan esta interpretación aristotélica del pensamiento eleata.

está sujeto al devenir concierne a la opinión[51]. Pero Simplicio, quien es un lector atento de los textos parmenídeos, los cuales cita abundantemente, se pregunta: "¿Cómo es posible que Parménides sólo haya admitido las cosas sensibles después de haber filosofado tan dignamente sobre lo inteligible? ¿Y cómo es posible que haya podido transferir a las cosas sensibles las propiedades que convienen a los inteligibles –él que había sostenido como separada la unidad de lo inteligible y del ser principal, y también el complejo de las cosas sensibles– sino, evidentemente, porque había estimado que la realidad sensible es digna de llevar el nombre de ser?". Según Simplicio, la dificultad de la posición de los eleatas es todavía más evidente en Meliso, cuando se admite que no hay más que un solo ser y que las cosas sensibles propiamente no son, sino que sólo parecen ser. Pero, continúa Simplicio, ¿cómo se puede, entonces, afirmar que ellos (los eleatas) han sostenido que sólo existen las cosas sensibles? Entonces, se debe pensar que en verdad reducen incluso la generación a lo que es llamado la realidad principal (es decir, a la esfera sensible). Parménides ha dicho que "en ella, la generación está apagada y la destrucción es desconocida"; y Parménides y Meliso afirman sabiamente la generación de las cosas sensibles, Meliso cuando dice que en ellas "el calor engendra el frío" y también que "del agua nacen la tierra y las piedras", y ¿no se dice de Parménides que afirmaba partir de las cosas sensibles cuando escribe cómo la tierra, el sol y la luna, el éter y la vía láctea, el cielo y el alto Olimpo y el ardiente furor de los astros fueron lanzados a la generación? Han enseñado, pues, la generación de las cosas que nacen y mueren, hasta de los pequeños animales. Ciertamente, concluye Simplicio, Parménides no ignoraba que él mismo era corruptible, y también que tenía dos pies cuando afirmaba que lo uno [era] el ser. Pero, como Aristóteles dice con razón en la *Metafísica* que "Parménides parece mirar hacia algún otro lado"[52], es necesario ciertamente creer que Aristóteles hace alusión, en su crítica, al aspecto aparente (de la doctrina de Parménides)[53]. El reproche o la crítica

[51] La afirmación de este acuerdo profundo entre los eleatas y Aristóteles es pues categórica: ' O μὲν Αριστοτέλης ὡς ἔθος αὐτῷ πρὸς τὸ φαινόμενον χαὶ νῦν τῶν λόγων ὑπήντησε προνοῶν τοῦ μὴ τοὺς ἐπιπαλαιοτέρους παραλογίζεσθαι, οἱ δὲ ἄνδρες ἐχεῖνοι διττὴν ὑπόστασιν ὑπετίθεντο τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ, τὴν δὲ τοῦ γινομένου τοῦ αἰσθητοῦ. ὅπερ οὐχ ἠξίουν χαλεῖν ὂν ἁπλῶς, ἀλλὰ δοχοῦν ὂν διὸ περὶ τὸ ὂν ἀλήθειαν εἶναί φησι, περὶ δὲ τὸ γινόμενον δόξαν (Simplicio, *De coelo*, 557, 19-24). Simplicio, confirmándolo, cita abundantemente a Parménides.

[52] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 5, 986 b 27.

[53] Por escrúpulo de precisión, Simplicio resume también la interpretación contraria de Alejandro que debilita la crítica de Aristóteles en su sentido inmediato. "[Según los eleatas] sólo las cosas sensibles son seres. Hay ciencia de los seres, y aquéllos de los que hay ciencia son inmóviles, pues las cosas sensibles son inmóviles. Basándose en este argumento, dice Alejandro, han

fundamental –ya sea real o ficticia– que Aristóteles hace a la concepción eleata del ser es su ambigüedad: el ser es identificado con la realidad sensible; pero el ser, para ser uno, inengendrado, etc., debe tener atributos opuestos a los de la realidad sensible. Y así se desvanece obligatoriamente la verdad del ser por la falta de determinación de la relación entre el mundo sensible y el mundo inteligible. La misma observación vale para la posición de Heráclito, dada su coincidencia con Parménides en el plano metafísico. Por el hecho de que faltaba una oposición intrínseca al ser como tal, que, sin embargo, salvaguardó su unidad inquebrantable, la afirmación de la unidad del ser en sí indiferenciado, de la cual derivaba su "proyección" –o aplicación, si se lo prefiere– a todo el contenido del mundo de la experiencia, que es el único mundo real, pronto debía dar lugar a la tentación, por lo demás lógica, (de considerar) que todo lo que aparece, considerado en el momento en que aparece y en la forma en que aparece, no sea por eso mismo verdadero, y que la verdad del ser sólo se realiza en ese aparecer de la apariencia. Tal ha sido, de hecho, la vía seguida inmediatamente por la sofística. Pero tal es, en esencia, me parece, la nueva vía de Heidegger según la cual la verdad del ser, el ser del ente, es dada únicamente por "la presentación del presente". Así, gracias a la identificación del ser con el aparecer, con la presentación, ya no existe ningún "problema de estructura" del ser y de la verdad, sino que no hay más que la tarea de hacer posible una "presencia". La dialéctica de ser y no-ser, que en Parménides y Heráclito encontraba su inmediata aplicación física en los pares de contrarios, se reduce en Heidegger a la dualidad de "ser" y "ente", o de "ser presente" y "lo que está presente" según la fórmula definitiva "que jamás el ser se muestra sin el ente, que jamás un ente es sin el ser"[54].

Se trata, entonces, de preguntarse si, con la perspectiva del ser que se lee en los textos de Parménides y de Heráclito, la doctrina del ser..., la verdad del ser..., comienza y al mismo tiempo termina; o bien si, con esta perspectiva, acaba de comenzar el "combate de gigantes", que es continuado y dura aún actualmente en el pensamiento occidental, para la "determinación de la verdad del ser". Heidegger se pronuncia con energía apoyando la primera posición, y condena la orientación de toda la filosofía occidental, desde Platón hasta Nietzsche, como un "olvido del ser". No es menos cierto, no obstante, que él

transferido a las substancias sensibles los atributos que convienen en verdad a las substancias inmóviles; por ello los eleatas, tratando las cosas naturales con un método no natural, han eliminado la naturaleza" (Simplicio, *De coelo*, III, I, 560, 5 ss).

[54] "Dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein" (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, "Nachwort", 5ª ed., p. 41). Cfr. para la interpretación del texto: C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia, 1957, p. 379.

mismo comprende la dualidad de ser y no-ser de una manera profundamente diferente de Parménides, puesto que en lugar de protegerla o de remitirla a la oposición de los pares de contrarios del devenir físico, se atiene a la dualidad esencialmente fenomenológico-gramatical de ser y ente. Ello no es casualidad si, partiendo de los sistemas socráticos, el sistema del ser es determinado en medio de una profundización del problema del no-ser, y si el no-ser es declarado solidario del ser de modo que el no-ser es postulado de alguna manera como real, y es puesto de algún modo junto al ser. Para Heidegger el no-ser está adherido al ser del ente y constituye la posibilidad trascendental de su manifestación, pero nada más. Siendo así, esto parece más cercano a Hegel y a Nietzsche que a Parménides y Heráclito, alabados por Aristóteles por haber puesto en el centro de la verdad el ser y su *logos*. Es posible que ésta sea la única perspectiva que el desarrollo del pensamiento moderno haya hecho posible, pero es necesario admitir que la aventura del ser ha admitido otras posibilidades que no están olvidadas y sobre las cuales aún conviene detenerse.

2. Dicotomía del ser y el no-ser en Platón

Si bien la interpretación del ser de Parménides está todavía en discusión, sin embargo, dos puntos parecen seguros: para él, el ser no es y no designa a Dios, y tampoco es la totalidad de los seres, puesto que el ὄν no tiene plural. El ser que es uno, inengendrado, indivisible, etc., puede concebirse preferiblemente como un todo envolvente más que como un todo envuelto; y, dada la identidad del ser y el pensamiento en Parménides, en el sentido en el que lo hemos explicado más arriba, sabemos que el ejercicio de esta comprehensión es recíproco. La escuela eleata no es la única que permanece fiel a ese carácter de compenetración perfecta del ser y el pensamiento, puesto que se lo vuelve a encontrar, entre otros, hasta en Demócrito, cuando presenta el átomo como "el verdadero ente" [τὸ ἐτεῇ ὄν] donde persiste aún la indistinción del ser. E incluso la doctrina platónica de la Idea, al menos en un primer momento, permanece fiel a la concepción parmenídea; aunque en ella aparece por primera vez la distinción fundamental entre el ser sensible y el ser inteligible. En efecto, a la Idea platónica se atribuirán las mismas características del ser de Parménides: "integridad, simplicidad, inmutabilidad"[55]; "su existencia es eterna, extraña tanto a la generación como a la corrupción, tanto al crecimiento como al decrecimiento"[56]. A ella también pertenece, así como al ser, el carácter de totalidad [ὅλον], y ella también es lo que es con exclusión de todo no-ser puesto que no es más que "lo" [αὐτό[57]] que es, y por ello se distingue de todas las otras cosas [sensibles] que participan en ella. La Idea [εἶδος, ἰδέα] de lo bello es lo "bello en sí", puesto que no es más que belleza, porque no hay en ella nada feo[58]; así, "el fuego en estado puro" contiene en sí toda la energía que conviene a su naturaleza, porque "no es más que fuego" del que se alimentan todos los fuegos del mundo sensible y "es maravilloso por la abundancia, por la belleza, y posee totalmente la propiedad que compete al fuego"[59].

Platón ha sostenido, y de este modo ha "experimentado" –podríamos decir– el ser (único) de Parménides en la multiplicidad de las Ideas, haciendo incluso del ser casi su "género": el uno y el bien se sitúan sobre el ser; es ésa la orientación profunda de toda forma de platonismo. Así pues, las conclusiones de Platón y de Aristóteles no se oponen tanto entre sí por una interpretación diferente del ser como tal, puesto que para ambos el εἶναι es un *adiacens* en relación con οὐσία, y no tiene importancia metafísica propia[60]: *es necesario decir del ser en cuanto ser que* "no es"; lo que es, es la "forma" en acto de ser, la οὐσία. Entonces, es necesario precisar "cómo" existe la οὐσία: ¿fuera de la materia y de los singulares, o en ellos y como su acto propio? Y la forma de ser "es", porque se ofrece según un contenido inteligible, como esencia; puesto que es el elemento del saber reflexionado, que es la *ciencia*, la cual se fundamenta en el universal expresado en la definición. De donde se sigue la doble transición, primero de εἶναι a ὄν, porque todo verbo en infinitivo es por sí vacío, luego del ὄν a οὐσία, porque lo concreto como tal es síntesis, cuyo principio es la forma: la verdad o la realidad del ser se toma de la realidad de la forma.

Para Platón el verdadero ser accesible al alma está fuera de este mundo corruptible envuelto en tinieblas, objeto no de la ciencia sino sólo de la opinión. Platón, no menos que Aristóteles, establece una estricta correspondencia entre

---

55 Platón, *Phaedon*, 250 c. Utilizamos la traducción francesa de Platón, *Oeuvres complètes*, "Bibliothèque de la Pléiade", nueva trad. y notas de León Robin, t. I, 1940; t. II, 1942.

56 Platón, *Banquete*, 211 a.

57 Cfr. espec. Platón, *Sophista*, 244 d ss., con cita de Parménides, según el cual el todo es "parecido a la masa de una esfera bien redonda por todas partes", y es el *ser*.

58 Cfr. Platón, *Republica*, 479 a ss.

59 Platón, *Philebo*, 29 c.

60 La reivindicación de la participación de las "formas" en el ser [τὸ ὄν] es el argumento central de la *Republica* según Loriaux, quien cree que justifica a Platón de la acusación de "esencialismo" que le hizo Gilson. Cfr. R. Loriaux, *L'Être et la Forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*, Bruges, 1955, espec. pp. 54 ss.

ἀλήθεια y τὸ ὄν[61]. También hay dos estadios del conocimiento, la opinión que tiene por objeto el mundo sensible, y la verdad que accede al mundo de las Ideas: el mundo de la apariencia y el mundo del ser. Y se distinguen por la forma o el diferente modo de ser de la forma[62]. Dicho brevemente: para Platón, ser en acto se corresponde con ser forma, y ser forma con ser Idea o Universal separado, de tal manera que hay una incompatibilidad absoluta entre ser y devenir, porque hay una oposición absoluta entre el ser (la Idea) y el particular. El drama del platonismo reside en la imposibilidad de llegar a una determinación positiva de la relación de participación, ya sea desde arriba hacia abajo entre el universal y el singular, o bien desde abajo hacia arriba entre los universales mismos; lo cual ha dado lugar a la crítica de Aristóteles. Al platonismo le falta la perspectiva de la causalidad, entendida como el "devenir" del ser de la forma[63]. Esta perspectiva, al contrario, ha abierto a Aristóteles la referencia al acto como principio último del ser.

Así, el *Eidos* platónico es "el verdadero ser" del ente[64]. Lo que Parménides pensaba en la unidad y totalidad del ser, ahora es pensado como la mirada en la cual el ser del ente es pensado y expresado. Pero esa mirada es la esencia completa del mismo ente, la esencia de lo que es completamente lo que es. La esencia del ente es su ser, su verdadera, es decir, su continua presencia: ella es en cuanto se manifiesta; y es sólo en cuanto es la Idea original del pensamiento y de la intelección, que el discurso hace posible. Se puede, pues, en este primer momento, sustituir la Idea platónica por el ser eleata; pero sólo es un primer momento. El verdadero problema del platonismo comienza con la discusión sobre el tema del *ser* de las Ideas frente a su unidad y a su multiplicidad en su subordinación a la Idea de Bien[65]; y es verdaderamente aquí donde se manifiesta la influencia del pensamiento eleata. Pero también está la distinción de la dualidad de las formas del ser, las formas sensibles y las formas inteligibles

---

[61] Cfr. Platón, *Republica*, 508 d. Entonces, el principio que confiere la verdad tanto a los objetos conocidos como al sujeto cognoscente es la Idea de Bien, que es, pues, causa del saber y de la verdad (cfr. 508 e).

[62] Platón, *Republica*, 534 c; *Hipias Mayor*, 294 a ss.

[63] Cfr. P. Natorp, *Platos Indeenlehre, Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, ^{2}1921; cfr. "Sachregister", s.v., *Sein*, p. 563, donde εἶναι, ὄν, οὐσία se oponen a γίνεσθαι, γιγνόμενον, γένεσις.

[64] H. G. Gadamer, "Zur Vorgeschichte der Metaphysik", en *Martin Heidegger zum 60 Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1950, p. 61. Este Ensayo cree bosquejar los caracteres distintivos del pensamiento griego en la "línea eleata", interrumpida por los sistemas socráticos y sobre todo por Aristóteles.

[65] Cfr. Platón, *Republica*, VI, 505 ss.

[διττὰ εἴδη][66]. La imagen de la "participación" del singular en la Idea es, naturalmente, para Platón, una descripción corriente que define ordinariamente el sentido de la hipótesis del *eidos*. Pero sobre todas las Ideas está la "Idea de Bien", que ya no es el punto de partida presupuesto desde el cual se esclarece y se hace inteligible la totalidad del ser, sino que se presenta, al contrario, como el orden de las Ideas reveladas a la visión del alma. Esta completa visibilidad que las Ideas reciben de la Idea de Bien es el más importante objeto de estudio[67], y el orden de las Ideas es el verdadero mundo del ser situado en su lugar supraceleste. Puesto que se vuelve hacia las Ideas y no se detiene en las apariencias (de la δόξα parmenídea), sólo el filósofo puede ver la naturaleza como un todo y contemplar el verdadero ser de las esencias; y así, el alma, elevándose desde el mundo sensible hasta el mundo inteligible, determina no sólo su propio destino (supervivencia, inmortalidad) sino también la estructura completa del mundo.

Es importante observar inmediatamente el predominio, tanto en Platón como en Aristóteles, del *esse*-cópula en la perspectiva metafísica. Aun cuando, de hecho, se esté de acuerdo en que la cópula del juicio humano está "fundada" y, en consecuencia, es derivada de la síntesis real de elementos sensibles o de elementos inteligibles, se mantiene esta perspectiva, tomada precisamente de la propia estructura del juicio, de que la verdad se afirma y se funda como una síntesis de pertenencia lógica, de manera que también la realidad saca su consistencia ontológica de una síntesis de pertenencia real. Lo que está ausente –o al menos lo que cada vez es más dejado en la sombra en esta perspectiva del pensamiento clásico más acabado– es precisamente ese ser que debía constituir la originalidad del ente en su presentación ante el hombre, como también la originalidad del hombre en su acto de orientación hacia el ser. Es necesario, en efecto, reconocer que el "cientismo" no ha esperado a Descartes ni a Kant para prejuzgar la "teoría" o contemplación del ser; ya está presente en las dos metafísicas socráticas por las cuales lo importante es conocer la realidad de las esencias de los seres de un cosmos, y no "el ser" como acto del ente mismo. Quizá el intelectualismo griego no tenía otra salida: la esencia es el único objeto del conocimiento porque lo único que interesa es la ciencia, y la ciencia es saber "lo que" son las cosas. En un cosmos donde la materia y las Ideas son eternas, y donde Dios es la Idea del Bien[68], o la sustancia eterna e inmutable dotada de conocimiento perfecto[69], el ser no puede presentarse como un princi-

---

[66] Platón, *Republica*, 509 d.

[67] Platón, *Republica*, 505: μέγιστον μάθημα.

[68] Platón, *Republica*, 517 b: ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ.

[69] Aristóteles, *Metaphysica*, XVII, 7, 1072 b 3 ss.

pio constitutivo, sino únicamente como un elemento lógico y gramatical de la síntesis que poseen tanto el mundo como la divinidad, cada uno a su manera.

Este modo de pensar el todo, cerrado sobre sí mismo, explícito y confesado al menos desde Platón, constituye la originalidad y el límite del pensamiento clásico, para el cual la experiencia inmediata o el contacto y el primer despertar del ser en la conciencia es considerado como un estadio provisorio, y su contenido como una simple materia con respecto a esta "síntesis" por reflexión, que es, como se ha dicho, la única proveedora de la verdad. Se ha olvidado que la síntesis y el análisis, precisamente por su mutua antítesis, presuponen, tanto para el objeto como para el sujeto, una situación más original que es el aparecer o la presentación del εἶναι en el ὄν, de tal modo que la οὐσία sólo se presenta realmente como un ὄν; ese ὄν, a su vez, sólo se presenta gracias al εἶναι, el cual, siendo el fundamento último de lo real, no puede reducirse en absoluto a una pura función, sino que debe ser acto, el acto que es sobre todos los actos.

No es fácil examinar el problema del ser en el bosque confuso de los textos platónicos, y la crítica se encuentra todavía muy lejos de un acuerdo, que la esencia misma del platonismo parece excluir, para dejar siempre abiertas la investigación y la aspiración. Pero, sin la perspectiva platónica, la metafísica clásica es privada de su plataforma, y el sentido mismo de la reflexión sobre el ser se pierde. Hace observar Natorp[70] que, para Platón, tal como para Parménides, también el εἶναι es exactamente correlativo al λόγος, y esto vale para todo el pensamiento griego y para la mayor parte del pensamiento occidental, e incluso del pensamiento moderno que no ha tomado la nueva concepción del *esse* aportada por la doctrina bíblica de la creación. El ser es, pues, definido o significado siempre en función del conocer: el ser es "aquello de lo que se dice que es" [ὃ λέγεται εἶναι o bien τὸ λεγόμενον εἶναι del *Philebo*[71]]. Y esta expresión equivale (es el punto esencial en nuestra defensa de la originalidad del ser de la metafísica tomista) a la expresión οὐσίας μετέχειν del *Parménides*[72], que significa ἔχειν αὐτὸ οὔτως ὡς λέγομεν. El objetivo que se había planteado la filosofía de las Ideas –que ha quebrado la unidad del ser parmenídeo, y por ello, lo ha acordado previamente con el pensamiento– era fundamentar y

[70] P. Natorp, *Über Platos Indeenlehre*, Berlin, 1914, pp. 6 ss. No obstante, Ritter, refiriéndose a la posición de Natorp, observa que en Platón hay una concatenación íntima, y a veces una evidente coincidencia de *idea*, *eidos* con *physis*. Cfr. C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, Munich, 1910, pp. 246 ss. Esta tesis atenúa al mismo tiempo tanto la crítica aristotélica del platonismo, así como la más reciente y radical acusación de *Vergessenheit des Seins* hecha por Heidegger a los sistemas socráticos.

[71] Platón, *Philebo*, 16 c.

[72] Platón, *Parmenides*, 163 c.

garantizar la unidad y la verdad del ser, primero arriba –en la esfera ideal– con respecto a la multiplicidad que se acababa de introducir, luego abajo –en la esfera empírica– con respecto al movimiento y al reposo del ser sensible. A ello apunta precisamente la dialéctica, que consiste en plantearse preguntas y darse al mismo tiempo las respuestas, afirmar y negar [χαὶ φάσχουσα χαὶ αὐ φάσχουσα[73]]; lo que equivale a decir: "esto es, esto no es". Para Platón, e igualmente –repitámoslo– para Aristóteles mismo y para la metafísica que han establecido, el objeto que polariza ese movimiento de búsqueda del alma es precisamente la οὐσία; cuando interrogamos, así como cuando respondemos, damos razón de la "realidad en sí" del ser: Αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι χαὶ ἐρωτῶντες χαὶ ἀπσχρινόμ ενοι[74]. Por ello, el problema no consiste tanto en precisar la significación de la esencia en general, cuanto en la significación en general; es decir, en la significación fundada, en la fundamentación de su ser, que es tal como es denominado, como es caracterizado cuando interrogamos y cuando respondemos. El εἶναι de la gramática se expresa, en esta última instancia de la fundamentación de la verdad, como οὐσία; esta última expresa, pues, la realidad del ser que es conferida a las Ideas. Entonces, el ser de las Ideas, esa αὐτὴ η οὐσία, no es otra cosa más que ese ser, tal como es dado y planteado en todo objeto puro de pensamiento como tal, de todo sujeto que lo piensa, y, en general, por todo aquél que comprenda lo que es pensado de esa manera. Aquí se puede comprender la nueva exigencia que debe afrontar Platón con respecto a Parménides: para el eleata todo se resolvía en la "posición del ser" que, en cuanto es única, se defendía así incluso del no-ser, identificándose con el objeto de pensamiento. Para Platón, si bien la exigencia del ser es clara, su determinación permanece abierta, y constituye precisamente la tarea de la doctrina de las Ideas; entonces, ni el dogmatismo absoluto de Parménides, ni el escepticismo universal del sofista Antístenes, sino una "investigación" [ζήτησις] del ser de la verdad de las cosas.

Ese ser es tomado en su sentido general de realidad universalmente considerada, que hace abstracción de los sentidos particulares; no dice "exigencia" de las *cosas*, existencia de las *propiedades* de las cosas existentes, origen de sus *mutaciones*, posesión de *relaciones* estáticas, *valores* de verdad. El ser es lo que sobrepasa todo eso, es el puro ser del "es así o así"; y, en su sentido universal, el problema del ser permanece idéntico en cada caso. Es sabido que Lotze ha interpretado el ser de Platón en el sentido sobre todo de *valor* de verdad, es decir que ὄν = ἀληθές y οὐσία = ἀλήθεια[75]. Pero en realidad el sentido de

[73] Platón, *Theetetos*, 190 a.

[74] Platón, *Phaedon*, 78 d.

[75] H. Lotze, *Metaphysik*, Leipzig, 1879, pp. 27 ss.

no sea 'el ser' (en cualquier grado que se lo considere). Por otra parte no vemos que el ser sea apartado del campo de la esfera lógica hacia una región más elevada de un ser exclusivamente supra-lógico que, en cuanto metafísico, se pueda distinguir del lógico"[83].

Cualquiera sea la interpretación que se haga del ser de la Idea platónica, ya sea como entidad separada y subsistente en sí fuera del mundo sensible (Aristóteles, y entre los modernos H. Maier), o bien como valor absoluto con el cual se relacionan la naturaleza y el alma por imitación, participación, comunidad..., siempre queda a salvo el principio de la "solidaridad" del ser y de la verdad, del ser y de la forma o Idea, de Idea y verdad: forma e Idea... son correlativas[84]. Se sigue de ello claramente que el ser no tiene como tal una importancia propiamente original, sino que ha "declinado" en la Idea y los encadenamientos dialécticos que presenta. Ello se hace manifiesto en la célebre y todavía discutida problemática del "no-ser", tal como es expuesta por el viejo Platón en el *Sofista*[85]. Evidentemente ya no es el no-ser de Parménides, concebido como nada de ser, que es la nada del pensamiento, sino el no-ser del ente como perteneciendo "de alguna manera" al ser y al pensamiento, porque es lo "falso", y lo falso pertenece a veces al alma, y, así pues, de alguna manera él también "es". También sucede que "el no-ser se entrelaza con el ser..., y somos forzados a admitir que el no-ser es de alguna manera" [τὸ μὴ ὄν... εἶναί πως[86]], en el sentido de que incluso los no-existentes "poseen, en verdad, una forma de existencia, si es verdad que debe ser posible caer en el error, aun cuando sea mínimamente" [εἶναι πως τὰ μὴ ὄντα δεῖ γε, εἴπερ ψεύσεταί ποτέ τίς τι χαὶ χατὰ βραχύ[87]]. Aquí, lo nuevo es que el ser no puede reducirse al objeto inmóvil y absoluto, como lo pensaba el antiguo Parménides, puesto que el ser es dado no como un "uno" indivisible, sino en su tensión con el no-ser. Como definición provisoria del ser se da la siguiente, completamente orientada hacia la noción de actividad y de potencia operativa: "Lo que, por naturaleza, posee una potencia cualquiera [χεχτήμενον δύναμιν], ya sea para actuar sobre cualquier otra

[83] P. Natorp, *Über Platos Ideenlehre*, p. 21.

[84] El hecho de que se deba optar por una interpretación realista, conceptualista, o idealista de la Idea platónica, no cambia para nosotros la situación metafísica de la idea con relación a su dominación sobre el ser, que debe ser pacífica, si no se quiere desconocer la más profunda exigencia del platonismo y también de la filosofía clásica en general, aunque de manera diferente según la diversidad de los sistemas.

[85] Análisis sistemático en A. Diès, *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, [2]1932, pp. 4 ss.

[86] Platón, *Sophista*, 240 c.

[87] Platón, *Sophista*, 240 e.

cosa, o bien para sufrir la acción, incluso muy débilmente y de parte del más ínfimo agente, aunque sólo sea por una sola vez, he aquí lo que, en todos los casos, es realmente [πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι]. Admito, en efecto, que, para definir lo que es, se dé esta definición: 'lo que no es otra cosa más que potencia' [ὡς ἔστιν οὐχ ἄλλο τι πλὴν δύναμις]"[88]. Partiendo de aquí, Platón pasa al par "movimiento-reposo" [χίνησις χαὶ στάσις]; porque por una parte se debe decir que cada uno de ellos "es", y por otra parte no se puede admitir que uno participe del otro, mientras que al contrario cada uno participa del ser. "El ser está mezclado en los dos"[89], dice Platón; y termina en la fórmula inesperada, no obstante coherente con su ontologismo formal, que *el ser no es el participado sino el participante* en cuanto se dice de los contrarios –del movimiento y del reposo, de lo idéntico y de lo distinto... [ταὐτόν χαὶ θάτερον]– que *son*[90]. Por esta vía de la predicación formal se llega a establecer ese ser que debe ser reconocido en el no-ser; en cuanto el movimiento se revela como una participación en lo idéntico y en lo distinto, es decir, en lo otro, de manera que el ser se presente como una especie de género que participa de los géneros supremos contrarios que son el movimiento y el reposo, lo idéntico y lo otro... donde en cada par está incluido el no-ser (respectivamente en el movimiento e igualmente en el reposo, lo otro...). Por ello el Extranjero puede concluir: "Es pues necesario que para el movimiento, del mismo modo que para todo el resto de los géneros, haya un ser del no-ser. Para todos, en efecto, la naturaleza de lo «otro», haciendo cada género distinto del ser, se hace a sí mismo un no-ser [οὐχ ὄν]; y, en consecuencia, diremos con razón, de todos sin excepción, sobre el mismo aspecto, que son no-ser de esta manera; y, en cambio, puesto que participan del ser [ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος], diremos que «son», que son «seres»"[91].

Platón no logra liberarse de esa red de relaciones formales, en la cual el *Sofista* continúa el análisis de la primera definición del ser como δύναμις. Ésta se explica precisamente por la tensión de oposición de los contrarios cuyo prototipo es la oposición del movimiento en "actuar" y "padecer"[92]. Otro tanto hay que decir de los otros diversos pares de contrarios o de las formas múltiples de lo idéntico y de lo otro (justo y no-justo, bello y no-bello...); puesto que no hay ningún modo de ser que no tenga frente a sí un modo correspondiente de no-ser

[88] Platón, *Sophista*, 247 d-e. Sobre esta definición, cfr. A. Diès, *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, pp. 17 ss.

[89] Platón, *Sophista*, 254 d: τὸ δέ γε ὂν μιχτὸν ἀμφοῖν.

[90] Platón, *Sophista*, 255 d.

[91] Platón, *Sophista*, 256 d-e. Cabe destacar que la participación tiene por objeto el ὄν y no el εἶναι.

[92] Cfr. Platón, *Theetetos*, 156 a: Δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν.

o, como dice Platón: "diremos que el ser no es desde tantos puntos de vista cuantas realidades componen lo otro; puesto que, mientras que el ser (τὸ ὄν, siempre!) –no siendo dichas realidades– es, considerado separadamente, es una realidad única, al contrario, no es esas otras realidades cuyo número es infinito"[93]. Ciertamente parece que Platón no quisiera ir más allá del resultado de su dialéctica formal, que, por otra parte, había fijado desde el comienzo, proponiéndolo como tesis del diálogo: "puesto que la naturaleza de lo otro [ἡ θατέρου φύσις] se nos presentó dotada de un ser real, es necesario, desde el momento en que es, que no se le atribuya de ninguna manera menos ser a las partes de esa naturaleza"[94]. Para Platón, lo importante ante todo no es en absoluto dominar los contrarios superándolos en una realidad que los abarque y los contenga a ambos, sino demostrar que la contrariedad o la alteridad no es sólo el hecho de los pares conocidos de movimiento-reposo, idéntico-distinto, grande-pequeño, justo-no justo, bello-no bello, etc.; es intrínseca al ser mismo... porque no expresa algo "contrario" [ἐναντίον] al ser sino sólo "distinto" [ἕτερον]. Ésta es la conclusión que el Extranjero declara que es el principal resultado del diálogo, invitando a "afirmar con confianza que el no-ser «es», que posee firmemente una esencia que es la suya propia; que de la misma manera que hace un momento lo *grande* era grande, lo *bello* era bello, y también «eran» lo *no-grande* y lo *no-bello*, igualmente también el *no-ser* siempre ha «sido», y «es» no-ser, en cuanto naturaleza considerada como una unidad en la totalidad de las cosas que «son»"[95].

Así, la posición de Parménides que sostenía la relación unívoca e indivisible del ser y el conocer, y no admitía la posibilidad de lo "falso"[96], ha sido definitivamente superada por la introducción de lo distinto junto a lo idéntico, en sus diversas formas; lo que ha llevado a admitir la "realidad" del no-ser junto al ser, y el mismo Extranjero se felicita por ello[97], por haber forzado esta puerta del ser y empujado la barca del conocimiento sobre la inagotable extensión de los contrarios, en cuanto son la forma del no-ser [τὸ εἶδος... τοῦ μὴ ὄντος[98]].

¿Es posible seguir un poco más de cerca el problema de la determinación del ser tal como es enfocada en esta dialéctica de los "géneros supremos"? Platón,

[93] Platón, *Sophista*, 257 a.

[94] Platón, *Sophista*, 258 a.

[95] Platón, *Sophista*, 258 b. Cfr. más adelante (260 d ss.) la discusión sobre ese tema, donde lo "falso" (el "no-ser" del conocimiento) es referido a la imaginación y al razonamiento.

[96] La opinión, en efecto, tiene por objeto el devenir, lo múltiple, y, en consecuencia, el no-ser, que Parménides separa de la esfera del conocimiento.

[97] Platón, *Sophista*, 258 c.

[98] Cfr. Platón, *Sophista*, 258 d.

destaquémoslo, habiendo llegado al punto central de su examen, que es la fundamentación de la realidad del no-ser, se apresura a distinguir un doble no-ser o, mejor, según me parece, una doble manera de entender el no-ser: como lo que es exactamente lo contrario del ser, o como lo que expresa "lo distinto" de los otros géneros. Del primero, Platón declara que no quiere decidir si "es real o si no es, si se justifica o si es –e incluso totalmente– injustificable"; del último, al contrario, nadie podrá dudar, si se admite –como ha sido dicho– que "los géneros se mezclan entre sí; el *ser* y lo *otro* [τὸ ὄν χαὶ θάτερον] penetran a través de todos los géneros, y estos dos géneros, uno a través del otro"[99].

Para nuestro estudio sobre la relevancia metafísica del ser, es importante subrayar que, para Platón, se trata fundamentalmente de una relevancia de atribución lógica gracias a la cual, como ya se ha visto, el ser está ciertamente en el pináculo de las predicaciones, pero en cuanto se hace omniparticipante y no omniparticipado, como lo será, contrariamente, en Santo Tomás. Es cierto que Platón afirma aquí que lo distinto participa del ser[100], pero agrega inmediatamente que lo distinto "es" por ser distinto, lo cual vuelve a la primera fórmula que, por otra parte, se lee explícitamente en la misma conclusión de esta laboriosa disputa, donde los términos, flotando entre la gramática y la ontología, no pueden confundir a nadie sobre la intención explícita de Platón en ese "combate de gigantes"[101]. El texto merece ser reproducido, puesto que expresa uno de los más generosos esfuerzos del espíritu humano: "Lo distinto, participando del ser, «es», sin embargo, no porque sea aquello de lo que participa, sino otra cosa, y, por otra parte, siendo algo distinto del ser, necesariamente es con toda certeza no-ser. En cuanto al ser, puesto que participa a su vez de lo distinto, debe ser distinto del resto de los géneros; pero, puesto que es distinto de todos los géneros sin excepción, no es cada uno de ellos, y tampoco es el conjunto de esos otros géneros, excluido él mismo. Por consiguiente, irrefutablemente, el ser, a su vez, mil y otras mil veces no es, y es así desde el momento en que, fuera de él, todo lo demás, tanto individual como conjuntamente [πολλαχῇ], muchas veces «es», y, por otra parte, muchas veces «no es»"[102]. Entonces, el interés del procedimiento platónico no está tanto en un predominio del ser como en la introducción de lo "distinto" y de lo "disímil" junto a lo idéntico y lo semejante, de manera que la extensión del "es" al no-ser es una pura consecuencia y resultado funcional con respecto a la semántica de lo real; en el plano

[99] Platón, *Sophista*, 259 a.

[100] Platón, *Sophista*, Τὸ μὲν ἕτερον μετασχὸν τοῦ ὄντος.

[101] Platón, *Sophista*, 246 a: Οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας.

[102] Platón, *Sophista*, 259 a-b.

ces, si el instante –que es tomado como intermediario formal del devenir de los pares de contrarios– es lo que verdaderamente es, el pasado y el futuro deben caer en el no-ser, y con ellos también el devenir. En lugar de una conclusión semejante, Platón retoma la dialéctica de sus pares preferidos, todo y parte, igual y distinto..., y cree superar de esa manera la negación del devenir y de lo múltiple que se perfilaba inevitablemente, para afirmar finalmente que el Uno también es y no es, y que el Uno que no es se ha revelado en movimiento puesto que pasa del ser al no-ser[123].

La última discusión resume el sentido de todo el drama concerniente al Uno, una vez que se admite su participación en el ser y, por consiguiente, en el devenir y, pues, en el no-ser. Porque en la hipótesis de que no hay Uno, nada [ninguna de las otras cosas] es..., "y, haya o no haya Uno, él mismo y las otras cosas, en sus relaciones consigo mismo y en sus relaciones recíprocas, absolutamente en todos los casos tienen el ser y el no-ser, la apariencia y la no-apariencia"[124]. De todas maneras, la unidad del ser eleático está rota para siempre, aun cuando no se vea todavía claramente el destino de las dos fracciones. Pero no ha sido en vano Aristóteles, el más joven del grupo, el interlocutor de Parménides en la segunda parte[125].

3. La polivalencia del ser en Aristóteles

Visto desde afuera, podría parecer que el gran debate del *Parménides* no conduce a ningún resultado, porque entre ambos términos de la alternativa (uno-múltiple, ser-no ser, todo-parte...), examinados cada uno a su turno, hay una completa compenetración y reciprocidad. En realidad existe una salida, es la posición de las Ideas, a la cual se remiten ambos miembros de la alternativa. Ello se manifiesta de alguna manera cuando la más importante antítesis, la del ser y el no-ser, es remitida a la participación de la Idea, dentro del análisis del *devenir*. Ésa ha sido, como hemos visto, la tentativa del *Sofista* que, por ello, constituye el complemento necesario del análisis del problema del ser realizado

[123] Cfr. Platón, *Parmenides*, 162 c: Καὶ χινούμενον ἄρα τὸ οὐχ ὂν ἓν πέφανται. ἐπείπερ χαὶ μεταβολὴν ἐχ τοῦ εἶναι ἐπὶ τὸ μὴ εἶναι ἔχον.

[124] Platón, *Parmenides*, 166 c.

[125] Cfr. Platón, *Parmenides*, 137 c.

en el *Parménides*[126]. Independientemente de cuáles sean sus consecuencias, es necesario admitir que el ser está sujeto al devenir, que el ser está en movimiento, que llega a ser otro. Así tenemos los *cinco* géneros supremos: el *ser*, el *movimiento*, el *reposo*, lo *mismo* y lo *otro*. Aquí, a diferencia del *Parménides*, la discusión se sitúa en el plano de lo real, del devenir como modo de ser del ser; entonces, el no-ser inmanente al devenir ya no es el contrario absoluto del ser, su contradicción, porque los géneros se mezclan recíprocamente entre sí, y el ser y lo otro penetran en todos. Así, lo otro, participando del ser, y en virtud de esa participación, también "es"; sin embargo, no se trata de que sea aquello de lo que participa [es decir, simplemente el ser] sino otra cosa, otra distinta del ser, entonces, y en consecuencia, forzosamente no-ser[127]. Es aquí donde culminó el esfuerzo de Platón por fundar una semántica del ser cuyo resultado no puede dar lugar a duda: todos los problemas relativos al ser se reducen a la relación, o red y entrelazamiento [συμπλοχή] de las Ideas entre sí, sobre todo de aquellos géneros supremos de los cuales participa todo lo que existe. En consecuencia, gracias a esa relación intrínseca a las Ideas se justifica su multiplicidad y, al mismo tiempo, la realidad del devenir[128]. Pero, puesto que esa relación es considerada siempre desde el punto de vista de las Ideas, el ser del devenir es explicado también desde el punto de vista de las Ideas, como un puro entrelazamiento de ser y no-ser, y no es planteado como realidad inmanente al devenir mismo. También el ser, en el platonismo, es múltiple solamente en la esfera de las Ideas: el devenir que es nacimiento y muerte de las cosas naturales permanece siempre en el ámbito de la *doxa*. Por ello, el ser, puesto que está confinado o reservado a las Ideas, es al mismo tiempo uno y múltiple, en el sentido ya indicado, el cual no contradice la posición parmenídea, puesto que efectivamente no la supera.

Al contrario, lo que caracteriza propiamente la solución aristotélica, más allá de las reservas que se puedan hacer sobre su manera de presentar el pensamiento de sus predecesores[129], es haber resuelto en su raíz la instancia parmenídea.

[126] "El *Parmenides* no sería nada más que una trama de sofismas si su autor no hubiera escrito el *Sophista*" (V. Brochard, "La théorie platonicienne de la participation", en *Études de philosophie ancienne*, Paris, 1954, p. 132). Cfr. P. Friedländer, *Platon*, Bd. I, p. 470.

[127] Platón, *Sophista*, 258 d – 259 a.

[128] La "relación" sin duda es esencial a la dialéctica de las Ideas platónicas; pero las Ideas no se reducen absolutamente a una relación. La interpretación idealista, cuyo más brillante defensor ha sido Natorp, violenta el clima del realismo clásico.

[129] La acusación ha sido sostenida brillantemente por H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935; y *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944. W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, escribió en sentido contrario, recogiendo numerosas adhesiones.

to el ser es siempre al mismo tiempo ser y no-ser, o aquello en lo cual es diferente de todo lo demás, es decir, de todo lo que no es.

A diferencia de Parménides y de toda la filosofía presocrática que unifica el ser en su aparición en el *logos*, para Platón, y también para Aristóteles, el *logos* es síntesis, entrelazamiento, mezcla de determinación: sustantivos y verbos, que uniéndose constituyen la unidad del discurso, son un conjunto de "partes", y Aristóteles las declara explícitamente "partes del todo"[133]. Pero es necesario recordar que Platón y Aristóteles son ante todo metafísicos ("ontólogos"), o teóricos de la doctrina del ser, y no lógicos o teóricos de la doctrina del concepto. Si bien coinciden en asignar a la filosofía la tarea de determinar el ser, difieren profundamente en la forma de esta determinación: Platón, fuera de la naturaleza; Aristóteles, dentro de la naturaleza misma. El ser platónico se reparte de tal manera (en la naturaleza, como apariencia de la *doxa*; en la Idea, como realidad en sí separada; en el alma como imagen) que finalmente el ser como tal sólo es único: es la Idea. Por ello, en Platón las relaciones reales son relaciones de Ideas y relaciones entre Ideas; es el entrelazamiento de los géneros entre sí por participación, una participación que está allí para excluir la relación de dependencia real propia del devenir, del nacer y del perecer de las cosas naturales. Mientras que Platón puede convertir inmediatamente los modos de predicación en modos de ser, como consecuencia de la coincidencia que establece, como Parménides, entre el orden lógico y el orden ontológico; Aristóteles, de forma completamente opuesta, distingue el orden lógico del orden ontológico, y los predicables de los predicamentos: aquéllos son relaciones de conceptos entre sí, éstos designan el modo de ser de las cosas. La primera consecuencia de esta distinción del orden ontológico con respecto al orden lógico es el carácter fundamentalmente real de la primera división del ser en las "categorías". Se las llama así porque –no como Kant supone–significan puros conceptos, especies de predicados más universales del ser, sino porque son los momentos o los predicados fundamentales del ser, como se ve inmediatamente en la sustancia[134].

---

[133] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 25, 1023 b 24 ss. Para Platón: *Parmenides*, 157 e, *Theetetos*, 204 a ss.

[134] Es la tesis explícita de N. Hartmann, opuesta a una corriente que cuenta entre sus defensores incluso con A. Trendelenburg, "Aristoteles und das Problem des Begriffs", *Abhandlungen der Preuss Akademie der Wissenschaften*, 1939 (5), p. 13: "Bei Aristoteles dagegen waren die Kategorien Grundmomente des Seienden. –was ja am unmittelbarsten am Beispiel der «Substanz» einleuchtet– und «Prädikate» [κατηγορίαι] hiessen sie nur insofern, als sie in aller «Aussage» über Seiendes eben doch auch die Grundaussageformen abgeben mussten. Denn alle Aussage, wenn sie wahr ist, ist eben Seinsaussage".

Sin embargo, si para Aristóteles el ser y el modo de ser de lo real, como cosa en la naturaleza, es distinto de su ser y su modo de ser como concepto en el espíritu, sigue siendo cierto, aun para Aristóteles, que la consistencia ontológica de las cosas se manifiesta por la conveniencia entre los elementos que constituyen la definición de la cosa. Entonces, hay un juicio del ser según una pertenencia necesaria o *per se*, y otro de pertenencia contingente o *per accidens*. Ésta es la primera división del ser, por ejemplo cuando digo: "el hombre es un ser vivo" o "el hombre es músico". Esta distinción no tiene sentido para Platón; para él la esencia como tal no admite mezcla de elementos extraños a ella, mientras que para Aristóteles es la condición ineludible de todo lo material, puesto que la materia es infinitamente potencial. Por ello, comparada con la de Platón, la concepción aristotélica del ser es su opuesta: el ser de las cosas materiales es la esencia material, y el compuesto es, pues, corruptible y está sujeto a la contingencia en conformidad con la naturaleza misma de la materia; es un ser sujeto al movimiento y al cambio. Sin embargo, esta "precariedad" del ser, debida a la pertenencia intrínseca de la materia a la sustancia sensible, es decir, a la forma sustancial de los cuerpos, no es arbitraria, sino que se funda y se refiere a los dos modos fundamentales del ente como tal, el *ser en potencia* y el *ser en acto*.

Por esta última resolución, Aristóteles puede pretender inaugurar una nueva interpretación del ser con respecto a Parménides, para quien el ser coincidía con el Uno y con el pensamiento en acto y, en consecuencia, está siempre determinado. Aquí, tanto la determinación (el acto) como la indeterminación (la potencia) pertenecen al ser, puesto que la naturaleza sensible es real, y el movimiento y las mutaciones son precisamente la transición [μετάβασις] de la indeterminación inicial a la determinación del proceso final. El mármol o el bronce no son la estatua, y el agua tampoco lo es; pero el mármol y el bronce pueden ser (es decir, devenir) estatua, el agua no. Por consiguiente, se puede decir que la estatua está ya de alguna manera en el mármol, mientras que no se lo puede decir del agua. Así pues, si bien la división del ser en acto y potencia parece de origen pragmático-naturalista, en realidad alcanza a la estructura última de las esencias naturales, las cuales no son sólo formas, sino su "ser" y el "compuesto" de una forma y la materia misma. El compuesto, por ejemplo el individuo hombre, es para Aristóteles un tercer "género" de sustancias, posterior a los principios sustanciales de la materia y la forma; pero en realidad sólo eso es, con pleno derecho, el ser en acto (el ente). El ente es el singular como la "sustancia primera" gracias a la cual son llamadas "ser" las "sustancias segundas" (especies y géneros) y los accidentes de todo tipo que se pueden atribuir al singular. De aquí surge la solución radical de Aristóteles al problema de lo uno y lo múltiple, de lo idéntico y lo diverso, del movimiento y las mutaciones... que Parménides planteaba fuera de la verdad del ser, y que Platón sólo podía acoger como "mezcla de géneros" [συμπλοχὴ τῶν γενῶν]. Aristóteles, al con-

trario, acoge lo indeterminado, que es la materia, como principio que compone la esencia. La materia se ve así elevada por la forma a la determinación, e incluye en la sustancia primera los accidentes, que son modos de ser de la sustancia: el color blanco de Sócrates es un carácter de su humanidad, porque es propio de su corporeidad y no puede existir fuera de ella. Mientras que Platón quizá nunca superó el punto de vista parmenídeo de la coincidencia del ser y el conocer –dado que su introducción del "no-ser" tiene un sentido dialéctico con respecto a la semántica del ser, y no constitutivo con respecto al ente–, Aristóteles considera como elemento constitutivo del ser la materia y la potencia, que están, por definición, en las antípodas del conocer, porque son el elemento opuesto a la forma y al acto; son opuestas al acto, y, sin embargo, son inmanentes respectivamente a su acto propio, por el cual son elevadas al modo de ser del acto mismo. Se comprende de este modo cómo la doctrina aristotélica de la sustancia, aunque interiormente estimulada por la elaboración compleja del platonismo, termina en el resultado opuesto: el de acoger el no-ser (la potencia, la materia...) en el ser (el acto, la forma...) y concebirlos solidarios en la constitución del ente[135].

La *physis*, para Aristóteles, no es puro "surgimiento"; es nacimiento y muerte, crecimiento y disminución, paso de la potencia al acto... Para explicar la realidad de la naturaleza en su actualización, Aristóteles no se satisface con la efímera presencia del ente, sino sondea su devenir y su continuo enmarañarse. Por ello, si para Parménides la verdad del ser coincide con el puro ser, y para Platón con el *eidos*, pura mezcla de géneros, para Aristóteles es expresada en la síntesis de principios reales opuestos y, no obstante, unidos. No se comprende, por tanto, la acusación de Heidegger, especialmente dirigida a Aristóteles, de haber situado la esencia de la verdad en la síntesis a la cual el espíritu debe conformarse: si la verdad del pensamiento debe reflejar la verdad del ser, Aristóteles no podía obrar de otra manera en su nueva concepción de la "naturaleza". El progreso decisivo de Aristóteles es, por consiguiente, la transición de la dialéctica de los géneros de Platón al devenir de la naturaleza con todas sus implicaciones, la más grave de las cuales es la "división" del ser, expresión que hubiera horrorizado al antiguo Parménides y que tampoco podría aprobar Platón. Las principales divisiones del ser son, vamos a decirlo inmediatamente, las "figuras de las categorías" y la dualidad de acto y potencia.

Es el momento más importante de esta transformación del problema metafísico, que será definitiva: Aristóteles *sustituye con la causalidad* –como fundamentación del devenir del ser mismo– la "participación" de Platón que, si no se reducía a una "metáfora", como lo pretendía Aristóteles, expresaba a lo sumo una relación inmóvil de contenidos inteligibles. También, la solidaridad sostenida por Aristóteles entre física y metafísica es visible no sólo en el enunciado de los mismos problemas, tal como se lo encuentra en los *Tratados Físicos* y en la *Metafísica*, sino también y en primer lugar en la crítica idéntica que, en esas obras, dirige a sus predecesores –aquí, a Parménides y Platón. Las "contrariedades", que Parménides y Platón no se atreven a atribuir al ser, son los términos del movimiento que no podían conciliar con el ser. La causalidad tiene la tarea de garantizar la verdad del ser en el devenir, de lo uno en lo múltiple, de lo idéntico en lo diverso..., luego de que ha sido dado el primer paso o "salto" que distingue el ser del pensamiento, y el devenir de la naturaleza de la relación de conceptos.

Por consiguiente, en la *oposición entre participación y causalidad* brilla la antítesis entre Platón y Aristóteles en la fundamentación del ser, y aparece el punto de partida de la divergencia de su respectiva semántica del ser. En Platón, el problema de la participación es introducido para superar el punto muerto de la concepción parmenídeo-heraclitiana, de donde surgió la sofística. En efecto, por medio de la participación se quiere explicar, al mismo tiempo, por un lado la relación (objetiva) de las Ideas entre sí, y por otra parte también la del alma con las ideas. La participación provee de una vez para siempre el esquema de la relación de lo múltiple con lo uno de la Idea; pero esta participación no representa ningún problema en Platón, simplemente expresa el sentido del ser de la Idea, incluso allí donde, como en el *Parménides*, Platón une al ser del uno el ser de lo distinto, y el ser de una pluralidad de Ideas no excluye, sino incluye, el movimiento. En el *Sofista* el ser de la Idea es presentado como vida, prestándose a la posibilidad de la educación y, por consiguiente, dotado de movimiento...[136]. Lo admitimos, pero se trata de un movimiento del ser de las Ideas, no de la naturaleza como red de sustancias materiales, que tienen el devenir de su ser propio en el movimiento de generación y corrupción.

Para Aristóteles, como para Parménides, el problema del ser es lo que atormenta íntimamente –en el pasado, ahora y siempre– al espíritu humano que

---

[135] Ahora puede verificarse, mucho más para Platón que para Aristóteles, lo que dice K. Riezler, *Parmenides*, p. 79: "Wenn Aristoteles und seine Schueler dem Parmenides vorwerfen er habe das ὂν –das ein διχῶς und πολλαχῶς λεγόμενον sei– μοναχῶς gesagt, so haben sie damit nur gegen seine Worte recht. Sein ἓν hat πάσας τὰς ἐναντιότητας in sich". Tales "contrariedades", según Parménides, no alcanzan al λόγος del Uno, sino que permanecen en la esfera de la δόξα. Al contrario, para Aristóteles la contrariedad "dirime" sus mutuas diferencias dentro del mismo género, y por eso pertenecen al ser como principio de la distinción y de la multiplicidad. Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, X, 6-7, 1056 b 3 ss., espec. 1057 a 18 ss.

[136] Cfr. Platón, *Sophista*, 234 e ss. Hemos visto que, mediante la discusión sobre la posibilidad del error (237 a ss.), el problema es profundizado con el objetivo de superar el inmovilismo parmenídeo.

busca la determinación de la verdad; dicho de otra manera, el ser es el objeto de toda investigación de la verdad: χαὶ δὴ χαὶ τὸ πάλαι τε χαὶ νῦν χαὶ αἰεὶ ζητούμενον χαὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν[137]. Sin embargo, cuando Aristóteles expone los diversos sentidos de *ens* y *esse*, –opuestamente a Parménides– de ninguna manera da la impresión de comenzar su filosofía, sino más bien de querer reunir las orientaciones principales de una posición ya tomada con respecto a lo real. Su punto de partida parece ser la toma de posición fundamental –dirigida contra el platonismo– de que el conocimiento sensible prepara el conocimiento intelectual, o que el universal nace en el seno de la experiencia, y que la verdad del conocimiento de lo real se realiza en una inclusión recíproca y una solidaridad entre el sentido y el intelecto[138]. Esta toma de posición epistemológica –poco importa que en Aristóteles esté establecida o presupuesta– es solidaria de la posición ontológica según la cual: sólo son y existen realmente los individuos singulares, y no los universales abstractos. El ser real es pues, ante todo, el que la experiencia atestigua. Las estructuras que emergen de la experiencia son, por consiguiente, "modelos reales del ser" o "categorías del ser", y son principios reales del ser, los fundamentos requeridos por las condiciones de la experiencia. Se comprende rápidamente que la característica de la metafísica de Aristóteles sea el "compuesto", lo concreto determinado, no la forma o el acto en sí. La determinación de lo real se detiene en el ὄν y no se interroga sobre el εἶναι, dado que el compuesto es el *ente* [τὸ ὄν], y no el ser en sí mismo. Es el ente lo que se predica de todas las cosas[139], y lo que, por ello, parece ser el género supremo[140]. El ser es considerado como "dado", en la experiencia y en el pensamiento; no es "investigado". El objeto propio de la metafísica es, sin embargo, ese supremo abstracto-concreto, que es al mismo tiempo el supremo abstracto, "el ser en cuanto ser y las propiedades que le convienen necesariamente" τὸ ὂν ᾗ ὂν χαὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα χαθ᾿ αὑτό[141]. Aristóteles da al significado del "ser" un contenido primordial, en sentido fuerte, en el momento de declarar que, si existe alguna sustancia liberada de la alternancia de la generación y de la corrupción, es decir inmóvil, será la sustancia primera, y se llamará filosofía primera la que trate de ella según la exigencia

[137] Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 1, 1028 b 2.

[138] Cfr. la doctrina del origen del universal y de los primeros principios: Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II, 19, 99 y *Metaphysica*, I, 1, 980 a 27 ss.

[139] Aristóteles, *Metaphysica*, XI, 2, 1060 b 4.

[140] Aristóteles, *Topica*, 14, 6, 127 a 29.

[141] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 1, 1003 a 21.

del ser en cuanto ser, para saber lo que es y cuáles son las propiedades que le convienen necesariamente[142].

La multiplicidad de los sentidos del ser es reducida por Aristóteles a un máximo de cuatro sentidos principales, de hecho, tantos cuantas formas o cópulas principales de predicación de lo real hay[143]:

1. Ante todo: "El ser se dice de una cosa por accidente o por esencia"[144]. El ser por accidente es la síntesis de elementos cuya pertenencia al ser es extraña a la esencia. Aristóteles indica tres clases: 1) cuando el accidente se predica de otro accidente (*justus est musicus*); 2) o bien, cuando el accidente se predica del sujeto (*homo est musicus*); o, en fin, 3) cuando lo que se predica del accidente es el sujeto (*musicus est homo*). El ser *per se* –la síntesis real o la pertenencia de sujeto y predicado– es intrínseco a los términos mismos, por ejemplo cuando digo: "medicus sanat, musicus cantat". Quizá no es casualidad que Aristóteles se explaye más sobre el *ens per accidens* que sobre los otros tres sentidos. Ello puede deberse a que el juego de la atribución es aquí más complicado, también puede deberse a que los contiene de alguna manera, problemáticamente. La problemática está en el juego mismo de las atribuciones que aquí son hechas, y que exigen ser nuevamente remitidas al sujeto que les es propio, y distinguidas por el hecho mismo. La predicación *per accidens* representa una forma de dispersión semántica que se ve remitida a su fundamento original. Cuando se dice, por ejemplo, –el ejemplo es también de Aristóteles[145]– que el "músico construye una casa", la proposición sólo tiene sentido "porque, a quien la construye, le sucede ser músico, o al músico ser constructor". En consecuencia, mientras que la predicación continúa siendo *per accidens*, el ser no tiene ninguna consistencia. El sujeto de la predicación *per accidens* no exige propiamente en sí ninguna consistencia en el ser, puesto que tal predicación se resuelve cada vez en el testimonio de la experiencia, sin otro vínculo intrínseco, sino sólo como verdad de hecho. El *ens per accidens* sólo tiene el frágil testimonio del aparecer; está

[142] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 1, 1026 a 29.

[143] Para las referencias a Aristóteles siempre es útil consultar: F. Brentano, *Von den mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Fribourg-en-Br., 1862. El texto principal es: V, 7, 1017 a 17; cfr. también Aristóteles, *Metaphysica*, III, 2, 1003 a 33; VI, 2, 1026 a 33; VII, 1, 1028 a 10; IX, 10, 1051 a 54. *Physica*, I, 2, 185 a 21; 3, 186 a 25. Más adelante (III, 6, 206 a 21) se lee εἶναι en lugar de ὄν (ἐπεὶ πολλαχῶς τὸ εἶναι...), pero se trata de simples determinaciones temporales...

[144] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 7, 1017 a 7-10: τὸ ὂν λέγεται τὸ μὲν χατὰ συμβεβηχός, τὸ δὲ χαθ᾿ αὑτό. χατὰ συμβεβηχὸς μέν, οἷον τὸν δίχαιον μουσιχὸν εἶναί φαμεν χαὶ τὸν ἄνθρωπον μουσιχὸν χαὶ, τὸν μουσιχὸν ἄνθρωπον.

[145] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 7, 1017 a 10 ss.

ción– en la correspondiente pertenencia en la realidad. Por consiguiente, el ser lógico, la síntesis mental es un reflejo y un efecto del ser real, es decir, de la síntesis constituida por la realidad que es el objeto del discurso. Si digo "el hombre es una especie" formo un ser de razón. Es un ser secundario puesto que su ser (significativo) es manifestar que de hecho, en nuestro caso, el hombre en su ser real confirma esta atribución. El hecho de traer a colación esta división después de la precedente nos confirma que la intención de Aristóteles es hacer fluir la división de los modos de ser desde las formas de predicación. En efecto, hablando en términos absolutos, en la primera división los dos miembros eran reales en primer grado (*primae intentiones*, dirá la escolástica arábigo-latina); en la segunda, el ser de razón sólo tiene una realidad de segundo grado, puesto que su ser le viene únicamente del pensamiento que lo piensa, pero sobre todo de la realidad en sí que permite al pensamiento pensarlo.

Esto, lejos de contradecirlo, más bien confirma que Aristóteles haya tomado como línea directriz, en la determinación del ser, los modos de predicación en los cuales se presenta el ser. Una plena confirmación de ello es dada por la siguiente división, que está indudablemente en el centro de la metafísica aristotélica. Esta distinción del ser es capital en el aristotelismo: sanciona la promoción de la *physis* al rango de esfera ontológica primera, y del pensamiento al rango de esfera ontológica segunda –si se lo puede llamar así– puesto que quiere dar definitivamente razón del movimiento y de la multiplicidad, ya sea en el plano del ser (movimiento, generación y corrupción), o bien en el plano del conocer (verdad, opinión, error...). En realidad, lo que deviene es el ser como tal, aunque la totalidad del ser no esté sometida al devenir, porque el acto de ser como tal –tanto en el orden real como en el orden lógico– es y no deviene. Es el sujeto del acto mismo (la sustancia material y el alma pensante...) lo que está precisamente sujeto al devenir. Pero el ser real es una red de principios cuya pertenencia al compuesto es más o menos consistente, y, en consecuencia, de la manera en que se une, puede también separarse; y del mismo modo el ser de razón es una red de contenidos diversos y múltiples cuya presencia en el conocimiento está condicionada por el progreso de éste en la manifestación de lo cimiento está condicionada por el progreso de éste en la manifestación de lo verdadero. La instancia heideggeriana del ser, calificada como puro acto de "presencia del presente", sin referencia intrínseca al contenido, deja al descubierto todo el doble frente del devenir real y lógico. La acusación dirigida primero contra Platón, repetida seguidamente contra Aristóteles, de haber renunciado a pensar "el ser del ente" [*das Sein des Seienden*] para pensar "la entidad del ente" [*die Seiendheit dieses Seins*] cuestiona la actitud inicial de la filosofía como tal. Esta acusación sólo se justifica, según nuestro parecer, desde el punto de vista de la creación, como diremos más adelante, puesto que sólo esta última garantiza un absoluto predominio del ser sobre el ente. Podemos admitir que Platón, e incluso Aristóteles, hayan dejado en la sombra el ser del ente por dedicarse a la fundamentación de la estructura del ente, en el sentido de que el ser

[*ens*] no es una pura denominación designante de cualquier cosa, sino que significa el acto de ser y el modo de ser de cada cosa, que hace que cada ente sea recognoscible y pueda, en consecuencia, aparecer en una forma de presencia. En ese sentido Platón es el verdadero continuador de Parménides, y Aristóteles lo es de Platón. Entonces, decir con Heidegger que la dialéctica platónica se ha desviado cuando se propuso pensar el ser mismo como *logos*, en lugar de pensar en el *logos* el ser ("lo que es una cosa"), y proponer un retorno incondicionado al ser parmenídeo, nos deja fuertemente perplejos si pensamos dar al no-ser (del devenir y del error) un significado real y no puramente dialéctico e histórico[151].

Heidegger experimenta un malestar más evidente frente a Aristóteles: trae a colación la conclusión del libro IX de la Metafísica[152], donde el pensamiento aristotélico sobre el ser del existente alcanza su punto culminante, y donde domina el concepto auténtico de verdad como "no-ocultamiento" [ἀ-λήθεια = *Un-Verborgenheit*]. Aristóteles no sostiene menos conjuntamente que "la verdad y el error no están en las cosas... sino en el espíritu", y, en consecuencia, la verdad es definida ya no como presencia, sino como "conformidad" [ὁμοιότης] de la "síntesis" intramental con la realidad de las cosas. Pero ¿por qué las dos nociones deberían ser antitéticas y excluyentes entre sí? Ciertamente, la "conformidad" puede ser dada en una aprehensión del espíritu que acoge la presentación y la manifestación de las cosas; de esta manera la síntesis del espíritu está fundada y la síntesis de las cosas es su fundamento. Así, la presentación de las cosas en el espíritu es para Aristóteles mismo el fundamento del comportamiento del espíritu con respecto a ellas. Por eso, la introducción del ὂν ὡς ἀληθές de Aristóteles, lejos de contradecir la esencial pertenencia de la verdad al ser, afirmada por Parménides, es más bien la única vía que la hace posible. Aristóteles, para establecer la naturaleza de la verdad y su modo de manifestación y de expresión, mira siempre las cosas y su modo de aparecer. Basta con leer hasta el final el texto de Aristóteles señalado por Heidegger para tener un testimonio irrecusable de ello. Aristóteles afirma, en efecto, que en este último

---

[151] Según Heidegger (*Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, pp. 42 ss.), la noción platónica de verdad presenta el doble carácter, y por consiguiente ambiguo, de "manifestación" y "exactitud" [ὀρθότης]; de lo cual surge la necesidad de un doble asiento de la verdad misma: en las cosas como "manifestación"; en el alma y en el espíritu como "exactitud".

[152] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10, 1051 a 34 ss. Es significativo que la división del ser en ser real y ser de razón, que aparece en primer lugar en el libro V, y que, por consiguiente, parece la más universal, sea referida en último lugar en el contexto más maduro del libro IX, y sea declarada expresamente la más importante: τὸ δὲ χυριότατα ὂν (1051, 1 b 1).

alcance definitivo de esta "historia del ser en sí mismo" que, sin embargo, parece rica en contenido positivo. Heidegger hace aquí algunas observaciones muy importantes para nuestra investigación sobre la semántica del ser. Declara que las cuatro distinciones señaladas representan un cierto desarrollo inevitable, son sólo accidentales pero constituyen una unidad íntima: proveen los términos y los momentos esenciales del drama del pensamiento occidental y están unidas entre sí de manera inseparable. En ello se ve que el acto de ser es el acontecimiento fundamental [*Grundgeschehnis*] de la esencia humana, fundamento que garantiza la realidad histórica del hombre en el seno del ser que desemboca en el Todo.

El recurso a un uso múltiple –aquí cuádruple– del término "es", nos ha persuadido de una cosa, confiesa Heidegger, que es falso hablar del ser como de una noción vacía e indeterminada. En efecto, no es, en absoluto, el infinitivo εἶναι, *esse*..., el fundamento semántico del ἔστιν, *es*..., sino, al contrario, partiendo del "es", como testimonio inmediato de la presencia del presente, se ha efectuado la transición a la forma lógico-gramatical de *esse*. Ya se ha dicho cómo a continuación se ha revertido la situación, y el "es", subordinado al vago infinitivo *esse*, ha sido confinado a la función indiferenciada de cópula, de "partícula de relación" [*Verhaltniswörtchen*] en la proposición, según la expresión de Kant. También es la proposición lo que contiene el "es". Pero, puesto que la proposición, el λόγος en el sentido de χατηγορία –y ya no en el sentido originario del *logos* de Parménides y de Heráclito– ha llegado a ser el tribunal que juzga el ser, entonces pertenece a la "proposición" [*Aussage*] determinar la naturaleza del ser del "es". Pero el ser de donde es necesario partir, declara enérgicamente Heidegger, con seguridad no está vacío; su determinación ha sido puesta en relieve por las cuatro distinciones indicadas aquí arriba, y que nos permiten, partiendo de ellas, determinar el carácter auténtico del ser mismo.

a) El ser, por oposición al devenir, es permanencia.

b) El ser, por oposición al aparecer, es el modelo permanente, lo que siempre permanece igual.

c) El ser, por oposición al pensamiento, es fundamento, lo dado real.

d) En fin, el ser, por oposición al deber, es lo que se impone como deber, no realizado aún ni anteriormente.

Pues bien, permanencia, igualdad, constancia, realidad dada, obligación... dicen en el fondo lo mismo: *presencia continua*, ὄν como οὐσία. Esta determinación del ser, concluye Heidegger, no es fortuita. Es causa de la aparición de la determinación, bajo cuya influencia se despliega nuestra existencia histórica desde la gran largada de la carrera en los Griegos. La determinación del ser no

consiste en la tarea de explicar la pura significación de un término, es la fuerza que hoy dirige y domina todas nuestras relaciones con el ente en el todo, con el devenir, con el aparecer, con el pensamiento y con el deber[159]. Pero entonces, finalmente, ¿qué es, pues, este ser del ente que, según pretende Heidegger, habría sido borrado de la tradición filosófica de Occidente, y que él mismo quiere reencontrar para garantizar al hombre la verdad de su ser? En verdad, cuando se trata de determinar de una manera positiva el sentido del ser, la posición de Heidegger no es muy explícita, y parecería que no ha querido decir aún su última palabra. Partiendo de las cuatro distinciones del ser que acabamos de dar, se puede concluir que el ser es lo delimitado por esas cuatro formas de presencia: el devenir, el aparecer, el pensamiento, el deber... Pero puesto que no sabemos todavía en qué sentido del ser pertenecen al ente el devenir, el aparecer, el pensamiento, el deber..., el concepto de ser obtenido hasta ahora no basta para nombrar todo lo que es. Por ello el hombre debe realizar una nueva experiencia del ser, en su fundamento y en toda la esfera de su experiencia posible[160].

Pero ¿cómo se puede realizar semejante proyecto cuando Heidegger mismo ha confesado que "lo más preocupante, en una época tan preocupante como la nuestra, es que ya no pensamos"[161]? El mérito de Heidegger, con respecto al pensamiento contemporáneo, puede ser comparado al de Parménides, al de Platón o al de Aristóteles con respecto al pensamiento clásico: ha planteado y ha desarrollado el tema del ser como constitutivo esencial de la verdad reducida a su sentido originario. Si nos referimos en este estudio a la posición heideggeriana, es sólo por el interés doctrinal de sacar a la luz la originalidad del *esse* tomista, casi olvidado hasta hoy en la común concepción escolástica del ser, y dado como sinónimo de "existencia", que es una determinación del ser que concierne al hecho, y no constitutiva. En la determinación misma del ser del ente[162], Heidegger ha rechazado toda dualidad que desdoble el ser en dos esferas: realidad sensible y realidad inteligible, finito e infinito, criatura y creador, *essentia* y *existentia*, materia y forma, sujeto y objeto..., porque todo desdoblamiento del ser compromete la verdad de la presentación del presente. La verdad no está considerada en la forma del juicio. Antes de examinar la síntesis es necesario remitirse al fundamento. Éste no es dado en los juicios analíticos, ni

159 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 154.

160 Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 155.

161 Es el tema del comienzo de *Was heisst Denken*?, Tübingen, 1954, p. 2.

162 Con respecto al punto donde la investigación ha fracasado hasta hoy, Heidegger parece completamente explícito en el "Nachwort", en el ensayo "Das Ding" (*Vorträge und Aufsätze*, pp. 184 ss.), del que hablaremos más adelante cuando tratemos sobre la semántica tomista del *esse*.

en los juicios sintéticos, ni tampoco en los juicios sintéticos a priori de Kant. El fundamento no está tampoco en la trascendentalidad del acto como lo pretendía el idealismo, o en el carácter sintético de la existencia tal como es hoy proclamada por el marxismo y el existencialismo. El fundamento es únicamente el ser, el acto de manifestarse, el devenir, el aparecer: el ser del devenir, el ser del aparecer, el ser del pensamiento, el ser del deber..., lo que equivale a decir el devenir, el aparecer, el pensamiento, el deber en el acto de su manifestación, de su desocultamiento, de su presentación. Sin embargo, por ello, la "forma de la verdad" no tiene en absoluto que ser significada por una "síntesis" a posteriori ni a priori, puesto que la síntesis presupone una oposición de identidad y de diversidad; y con respecto a esta oposición inicial se considera precisamente como resultado la reconciliación de la síntesis. Pero la verdad del ser no puede presentarse en forma de identidad o de diversidad, o menos aún de síntesis. El ser no puede tener nada anterior a él, mientras que la verdad de una realidad dada presupone la verdad del ser. La verdad del ser no puede ser dada en forma de sujeto o de objeto, ni en forma de esencia o de existencia, ni en forma de espíritu o de materia... El ser del ente no es, pues, en sí algo vago que tendría necesidad de ser "determinado" por las categorías del ser, por sus estados, sus modos, etc...; al contrario, son ellos los que reciben de él su luz y su determinación. La verdad del ser del ente tiene ciertamente su expresión –porque el lenguaje humano no puede abstenerse de ello– en una síntesis o dualidad, pero de naturaleza absolutamente incomparable, de manera que ciertamente también se la podría llamar análisis, puesto que no es ni síntesis ni análisis. La dualidad intrínseca expresa el "es" en cuanto ser del ente, según la incidencia trascendental[163], única y perfecta, que constituye la pertenencia esencial del ser al ente y del ente al ser, cuya fórmula definitiva parece ciertamente ser ésta: "El ser no se muestra sin el ente, de manera que nunca hay un ente sin el ser"[164]. En rigor de verdad, no expresa ni una pura dualidad ni una simple identidad, sino la "presentación del presente", que es la verdad como desocultamiento, como no-ocultamiento de lo que es el ser. La tarea de la filosofía en el futuro, según Heidegger, será, ya lo hemos señalado, hacer todavía posible una experiencia del ser como fundamento.

[163] El término no aparece en Heidegger, pero no lo creo incapaz de caracterizar la atmósfera original del ser, que él cree dilucidar, no sólo recurriendo a Parménides y a Heráclito, sino arremetiendo más allá de Platón y de Aristóteles, hasta Kant, Hegel, Nietzsche, Hölderlin.

[164] Es el texto capital ya mencionado (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, "Nachwort", p. 41): "Zur Wahrheit des Seins gehoert, dass das Sein nie west ohne das Seiende dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein".

Por tanto, mientras no se realice esta experiencia, ¿será imposible decir qué es el ser del ente? Eso parece. Una experiencia radical del ser, tal como se exige, daría su autenticidad definitiva al ser del hombre cuya esencia consiste precisamente en descubrirse, con absoluta necesidad, como "relación con el ser". Por ahora no sabemos nada, y Heidegger mismo se queda esperando. La metafísica aristotélica es especialmente conocida por su resolución del ser según las dos últimas divisiones de sustancia y accidente, y de acto y potencia, pero es necesario decir que han sido preparadas por las dos anteriores. Es verdad que Aristóteles, en la división de los significados del ser, subordina el ser de razón al ser real, la sustancia segunda a la sustancia primera, la potencia al acto[165], pero después de haber afirmado que los modos y las diversas formas de dualidad del ser presuponen la dualidad inicial y decisiva de ser real y ser de razón, que se transforma en la guía, y, de alguna manera –en ese primer momento constitutivo del ser en cuanto ser–, en el criterio de distinción del ser mismo. Aristóteles, lejos de establecer por azar el orden de las categorías, como lo acusa Kant[166], ha adoptado el criterio del más rígido formalismo, aunque a veces parezca percibir su inconveniencia. Por no haber aceptado el ontologismo de Parménides y de los filósofos parmenídeos, Aristóteles vuelve a conducir el ser, al bosque oscuro del entrelazamiento entre predicación lógica y existencia real, dentro de un círculo que no cesa de dejar perplejo; puesto que si, en principio, el ser real es declarado principal y fundamental en relación con el ser lógico, en realidad, los modos y las formas del ser son designados en función del tipo de estructura lógica de las predicaciones, de manera que está verdaderamente ausente la mediación efectiva entre el ente [*ens*] y el ser. Esta mediación existía en Parménides, era el no-ser como diferencia absoluta del ser mismo. Ella implicaba la consistencia absoluta del ser para el pensamiento, puesto que el ser no se fraccionaba en la multiplicidad ni se ocultaba en la diversidad de los entes que se ofrecían en la esfera de la opinión, y era necesario sostener que la apariencia no tenía realidad propia porque esa realidad era el ser, puesto que la

[165] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10, 1051 a 34 ss.: Επεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται χαὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν χατὰ τὰ σχήματα τῶν χατηγοριῶν, τὸ δὲ χατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τἀναντία. Santo Tomás, en el comentario (lect11, n. 1898), no duda en fundar toda composición lógica en una composición real. Más adelante, Aristóteles defiende contra Protágoras el fundamento ontológico de la verdad (*Metaphysica*, X, 1, 1053 a 31 ss.). En el comentario, Santo Tomás se refiere expresamente al texto anterior: "Non enim quia nos aliquid sentimus aut scimus, ideo sic est in rerum natura. Sed quia sic est in rerum natura, ideo vere aliquid scimus, aut sentimus ut dicitur nono Metaphysicorum" (*In Metaphysicam*, X, lect2, n. 1957).

[166] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre II, Teil I, Abb. I, § 10, Reclam / Kehrbach, p. 97; cfr. también: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 39; Cassirer, IV, 75 ss.

verdad es el ser y la falsedad es el no-ser. El ser parmenídeo puede realizar semejante mediación porque es indeterminado en sí, y por la afirmación absoluta; el ser aristotélico no la puede realizar, porque, estando reducido a las formas múltiples de predicación, se fracciona con ellas y no puede llegar a ser una afirmación teniendo un contenido absoluto y constitutivo. Por ello, su ser del ente [*ens*] figura como absoluto normativo y no constitutivo. Ésa es la razón por la cual el ser del ente aristotélico es siempre necesariamente finito, ya sea porque está dado en un sujeto determinado por un predicado [un sujeto finito], o bien porque ya no es ese sujeto en sí mismo, sino otro distinto a él, que es la esencia entendida como sustancia primera o segunda. El hecho es que Aristóteles pasa del ente [*ens*] a las formas del ser, pasando por encima del ser, cuya mediación es reemplazada por la técnica semántica de la predicación. El ser no tiene, pues, ninguna realidad o verdad en sí, sino solamente *en* las cosas que existen, y *según* las cosas mismas de las cuales se lo puede predicar de alguna manera.

4. El ser en la Gramática y en la Lógica

El lenguaje del hombre es el vehiculo de los conceptos y de los problemas que éstos comportan[167]. Asimismo, el estudio del lenguaje, de sus modos y sus estructuras debería estar en el origen de toda investigación que se proponga determinar el contenido de los conceptos y el sentido de los problemas, si se admite que la esfera semántica no es más que la expresión de la esfera lógica, y la esfera lógica el reflejo, al menos de alguna manera, de la esfera real. La observación adquiere una especial importancia para el término "ser", que mantiene el primer lugar en el lenguaje articulado, al menos en el ámbito de nuestras lenguas clásicas y de la cultura que ellas han estimulado y dominado en nuestra civilización.

El análisis más elemental y preliminar del lenguaje está representado por el estudio de las formas gramaticales y la investigación de la etimología. Es evidente que si bien la gramática y la etimología de un término no constituyen por sí solas la solución de los problemas planteados al hombre por la realidad así designada, no obstante pueden proveer los elementos indispensables para orientarse en el entrelazamiento y la red de las complicaciones que ha sufrido. Independientemente de ello, es significativo que el más reciente Heidegger[168], completamente preocupado por la determinación del ser del ente, haya juzgado digna de la más atenta consideración la investigación lógico-gramatical, que no había sido continuada desde un punto de vista filosófico desde la época de los Griegos. Así, la situación se complica particularmente y hace aparecer el nudo esencial del problema, puesto que la determinación de la esencia del lenguaje depende, de alguna manera, de la noción del ser, y de la aprehensión de la esencia dada anteriormente: la consecuencia es nada menos que el ser y la esencia "hablan" en el lenguaje. Por consiguiente, la observación de esta implicación debe advertirnos que un análisis gramatical de los términos no puede bastar, pero puede, no obstante, aportar una orientación en el entrelazamiento que ha terminado constituyéndose entre la esencia del ser y la esencia del lenguaje.

"Ser" es un *verbo* y, como todo verbo, puede ser empleado como simple verbo, en infinitivo, y como sustantivo: decimos "ir" y "el ir", "levantar" y "el levantar", e igualmente podemos decir "ser" y "el ser" –a diferencia de los sustantivos nominales[169], tales como "pan", "casa", "edificio"... Es evidente también que en la relación de la forma infinitiva del verbo con el sustantivo verbal, el sustantivo es el que remite al verbo, por ejemplo "el ir" a "ir", y también del mismo modo "el ser" remite a "ser", si se acepta que en las lenguas clásicas la forma sustantiva depende de la forma infinitiva –dejando de lado la cuestión (por otra parte ¡ociosa!) de saber si en la formación del lenguaje humano el sustantivo ha sido anterior al infinitivo, puesto que es necesario suponer resuelta la otra cuestión del origen primero del lenguaje[170].

Esta investigación en el plano de la gramática y de la etimología parece tanto más urgente cuanto, en el desarrollo del pensamiento occidental, la función del término "ser" ha adquirido una primacía semántica irrefutable. En efecto, todo verbo se reduce a una modificación del verbo ser, y todo sustantivo real expresa una forma particular de ser: "caminar" es "ser caminante" y "casa" es "ser casa". Estamos de acuerdo en admitir que las formas principales del discurso son el *sustantivo* y el *verbo*, y el discurso está constituido por las modifi-

---

[167] Por ello Heidegger, fiel en esto a Aristóteles, incluye el lenguaje en la definición del hombre. Cfr. M. Heidegger, *Brief über Humanismus*, Bern, 1947, p. 79: "Vielmehr *ist die Sprache das Haus des Seins*, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört" (las cursivas son nuestras).

[168] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1953, pp. 40 ss.

[169] E igualmente, según los lingüistas modernos como Bopp, el infinitivo del verbo ya no es considerado como una forma verbal, sino como una forma que representa un caso de un abstracto verbal, es decir, como un *nomen actionis* (Cfr. J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, t. I, Bâle, ^{2}1950, p. 258).

[170] Con respecto a ello, Heidegger exalta la lengua griega, que sería la más eficaz y la más espiritual (¡frente a la alemana!) para expresar los problemas del pensamiento (cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 43).

caciones que ellos asumen. Las modificaciones del sustantivo son los "casos" de las declinaciones; las del verbo –las cuales son las más complejas– son los modos, los tiempos y las personas. Indudablemente, el sustantivo y el verbo siguen siendo los líderes de las dos clases principales de palabras, divididas en términos nominales y en términos verbales. El "nombre" en general es, según Platón, la manifestación, por la palabra, de lo que concierne al ser de las cosas, que en la doctrina platónica es el ser de la Idea misma; y sólo hay un problema, el de la relación entre las Ideas y con las Ideas. Pero en la esfera del ser se distingue πρᾶγμα y πρᾶξις. El primer término designa las cosas que podemos hacer; el segundo es la acción y el actuar en sentido amplio, que incluye también la ποίησις. Sin embargo, el nombre, según Platón, tiene un doble género: o hace conocer las cosas y se llama "nombre" [ὄνομα] simplemente; o expresa la acción y se llama "verbo" [ῥῆμα]. En cuanto a los sujetos que realizan esas acciones, agrega Platón, también son designados por un nombre[171]. El nombre solo (caballo, ciervo, hombre...) y el verbo solo (aprende, duerme, corre...) no forman jamás un discurso; éste se esboza por la unión de un sustantivo y un verbo, por ejemplo: "el hombre aprende". La significación fluye, según Platón, por el hecho de que, desde ese momento, el sujeto que habla o el que escucha disponen de algunas indicaciones relativas a las cosas que están presentes, o que se están produciendo, o que se han producido en el pasado, o que se producirán en el futuro. Ya no se limita a denominar las cosas, sino que se obtiene un cierto resultado del hecho de que se entrelazan los nombres con los verbos: así nace el discurso y, entonces, se puede ver si se adecua o no a las cosas[172].

Pero solamente con Aristóteles aparece una clara distinción entre las cosas en sí y el concepto instrumental o la idea. Hay, pues, una doble función semántica según que el lenguaje quiera expresar el ser de las cosas en sí o su ser intramental[173]. El ser real de las cosas es llevado al espíritu por los conceptos correspondientes, y es significado por simples sustantivos. Es evidente que, si bien los conceptos son iguales para todos los hombres, los términos del lenguaje que los expresan en el discurso varían según la diversidad de las lenguas de cada pueblo. Ello es así porque la relación semántica entre los conceptos y las cosas es natural, a diferencia del lenguaje que se establece en los distintos gru-

171 Platón, *Sophista*, 261 c – 262 a.

172 Platón, *Sophista*, 262 d.

173 Cfr. Aristóteles, *Perihermeneias*, 2 (ὄνομα: 16 a 19 ss.); 3 (ῥῆμα: 16 b ss.). Un breve análisis de ello es dado por F. Manthey, *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin*, Paderborn, 1937, pp. 141 ss. Para el estudio crítico del comentario tomista sobre el *Perihermeneias*, véase el ensayo magistral de J. Isaac, *Le Perihermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas*, Paris, 1953, espec. pp. 131 ss.

pos humanos por convención. El simple nombre o verbo se corresponden así con la "simple aprehensión" de lo que una cosa es, y se relaciona con el concepto sin pronunciarse sobre lo verdadero ni sobre lo falso[174]. La verdad y la falsedad implican la construcción intencional del sustantivo y del verbo, es decir, la "proposición" que afirma o niega una cosa de otra. La síntesis misma de dos conceptos en uno, el "hipogrifo"[175] por ejemplo[176], significa simplemente, y a su manera, una unidad que, en sí, no es aún verdadera ni falsa, mientras no se le añada el ser o el no-ser, o mientras no se afirme su existencia o no-existencia por medio de un juicio explícito[177]. Parecería evidente que, para Aristóteles, la esencia corresponde al concepto y el ser al juicio o proposición, pero es necesario proceder con más circunspección, puesto que la semántica del ser comienza precisamente a plantearse en este punto, es decir, cuando se afirma explícitamente la disyunción entre el ser en la realidad y el ser en la conciencia, el ser como πρᾶγμα y el ser como λόγος, y, por consiguiente, la distinción entre la gramática (doctrina de los signos del lenguaje), la lógica (doctrina de los conceptos del espíritu) y la ontología (doctrina del ser de las cosas).

Heidegger ha retenido la primacía que Aristóteles atribuye a la verdad lógica sobre la verdad ontológica, cuando el Filósofo afirma que la verdad sólo está en el juicio. En realidad, la afirmación de Aristóteles quiere indicar que el juicio es el asiento y el sujeto propio de la "verdad formal", la cual, a su vez, se funda en la verdad ontológica y debe ser correspondiente a ella. Existe, sin embargo, para Aristóteles, un puro "desocultamiento" del ser –una verdad de aparición que precede a la verdad lógica de conformidad, reconocida y afirmada–, y que se puede significar en la simple aprehensión de las "esencias", o en los puros conceptos expresados por los nombres y por los verbos aislados; pero aquí estamos más acá del ser y, por consiguiente, en el umbral de la verdad. Para Heidegger, al contrario, los tres momentos de Aristóteles (simple aprehensión, verdad ontológica y verdad lógica) forman *un todo* en el complejo del aparecer,

174 Aristóteles, *Perihermeneias*, 1, 16 a 9: Ἐν τῇ ψυχῇ ὁτὲ μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.

175 N. del T.: Ser fantástico, mitad caballo y mitad grifo. Éste último es un animal fabuloso con cabeza, alas y patas delanteras de águila, y cuerpo de león.

176 Aristóteles, *Perihermeneias*, 1, 16 a 16 dice: τραγέλαφος, cabrón-ciervo [lat. *hircocervus*].

177 Estas observaciones son válidas mientras se permanezca en el dominio de las lenguas indo-europeas, y, en particular, en el latín y el griego, por el hecho de que en esas últimas el contenido lógico dispone de una forma lingüística siempre más apropiada. Un buen ejemplo de ello es la importancia adquirida en esas lenguas por la "cópula". Según los lingüistas es cierto que, al contrario, en una primera fase del indo-europeo común, la cópula no existía, y en latín puede ser omitida en los proverbios: por ejemplo, "Omnia praeclara rara" (Cfr. A. Pagliaro, "Logica e Grammatica", *Ricerche linguistiche*, I, Roma, 1950, p. 24).

riormente permanecía desconocido. Pero, aisladamente, no significan todavía la verdad porque aún no es hecha la síntesis, mediante la cual se expresa la pertenencia o no-pertenencia y, por consiguiente, la conveniencia o la no-conveniencia, en lo cual consiste la verdad. Para probar su afirmación, Aristóteles aporta un argumento decisivo, cuyo sentido debemos captar exactamente: para demostrar que ningún verbo tomado separadamente expresa aún la verdad o la falsedad, afirma que incluso las formas verbales sustantivadas de ser y no-ser no significan por sí mismas la verdad ni la falsedad; y los otros verbos podrían hacerlo aun menos[184]. En consecuencia, tanto los nombres como los verbos, tomados aisladamente, dejan el intelecto en suspenso, como lo comenta excelentemente bien Santo Tomás: "Si enim dicam, *homo*, suspensus est animus audientis, quid de eo dicere velim; si autem dico *currit*, suspensus est eius animus, *de quo* dicam"[185].

Nuestra tarea, evidentemente, no es exponer la lógica aristotélica, ni tampoco indicar su naturaleza. Y, si fuese correcto, por ejemplo, oponerla como una "lógica de los términos" –en su caso, en efecto, la calidad de las proposiciones se deriva de los términos– a la lógica estoica, que es una "lógica de las proposiciones" –puesto que la proposición es tomada en ella como función semántica fundamental–, en ambas quedaría abierto el problema de la pertenencia de los términos entre sí en su síntesis respectiva[186]. Esta pertenencia es expresada en la lógica estoica por el "modo" propio de la proposición. En la lógica aristotélica, al contrario, la pertenencia es una función de la relación de inclusión de los términos: inclusión, en la proposición, del predicado en el sujeto; inclusión, en el silogismo, de la premisa menor en la premisa mayor. Para expresar esa relación de inclusión (o exclusión), Aristóteles necesita recurrir a la función semántica intermediaria del ser como "cópula"[187], que es el vínculo de pertenencia del predicado al sujeto. El fundamento de la pertenencia o de la inclusión del predicado en el sujeto se encuentra en el modo de ser del sujeto, de manera que a un sujeto real sólo puede corresponderle un predicado real; a un sujeto lógico, un predicado lógico; a un sujeto necesario, un predicado necesario; y a un sujeto contingente, un predicado contingente. La pertenencia del predicado al sujeto revela, pues, como un flujo intencional entre ambos términos, y el ser de la

[184] Aristóteles, *Perihermeneias*, 3, 16 b 22.

[185] Tomás de Aquino, *Perihermeneias*, I, l. 5; Parma, XVIII, 12 a; Leon, I, n. 17, p. 26 b.

[186] Sobre la oposición entre las dos lógicas, sacada a la luz por Lukasiewicz, cfr. A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistemologie des Stoïciens. Leur rapport avec la logique d'Aristotes, la logistique et la pensée contemporaine*, Chambéry, s. d., pp. 172 ss.

[187] Abelardo parece haber sido el primero que usó el término *cópula* para significar el ser en su función sintáctica; cfr. J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, 1950, I, p. 23.

cópula es el signo de la existencia de ese flujo. Es, pues, absurdo, en el aristotelismo, concebir el ser como realidad, perfección, actualidad..., puesto que la realidad, la perfección, la actualidad son propias de los sujetos que se llaman "seres" reales, perfectos... según su acto propio. La realidad es el ser en acto de este caballo, es la perfección de esta obra épica, por ejemplo la Ilíada. El ser, despegado de los términos de la proposición, se disuelve en el vacío, ya no significa nada, no sólo –subrayémoslo bien– porque su sentido es precisamente unir el predicado y el sujeto, sino porque esta conexión se desprende de la relación que tienen los términos entre sí, la cual no es más que la expresión lógico-gramatical del ser de la cópula.

La definición del verbo presentada, en su tercer inciso, como "signo de que cualquier cosa es afirmada de cualquier otra"[188], vale ante todo y sobre todo para el *esse*. El *esse* es el "signo de los signos", porque es la cópula universal. En efecto, el *esse* no es sólo el signo de la relación entre los nombres que se relacionan entre sí como sujeto y predicado, sino que en el *esse* se resuelve todo otro verbo mediante su forma de participio: "caminar" es "ser caminante", "hablar" es "ser hablante", y así sucesivamente. La conclusión natural parece, pues, ser la siguiente: del mismo modo que toda atribución, tanto nominal como verbal, se expresa por medio del *esse*, a su vez el *esse* (al mismo tiempo que expresa) se expresa también en esta atribución. Un predominio propio del *esse*, como acto y positividad que vale por sí, es inconcebible para el aristotelismo. Evidentemente no queremos decir con ello que el *esse* se resuelve en la atribución como tal; porque no sólo sería hacer de Aristóteles un precursor de Kant, sino que sería incluso olvidar el principio fundamental de la lógica aristotélica, la cual, acabamos de recordarlo, es una lógica de términos antes que de proposiciones, y funda éstas en aquéllos. Por ello, el *esse* de la proposición, la "cópula", no es primero sino segundo, puesto que supone los términos y se funda en ellos. Se ha visto que para Aristóteles el *esse* intencional [ὂν ὡς ἀληθές[189]] se funda en el *ens* real de las categorías cuyo "sentido principal" es la "sustancia" [οὐσία[190]]. Toda la metafísica aristotélica se presenta y se articula como una problemática de la sustancia; ello explica, por consiguiente, que Aristóteles en su madurez haya atribuido a la metafísica, y que haya sido el primero en hacerlo, el ὂν ᾗ ὄν como objeto propio, dando al ὄν las cuatro divisiones ya mencionadas. Esas divisiones expresan, en efecto, como hemos visto, otros tantos modos de ser y otras tantas formas correspondientes de predicación; ellas subtien-

[188] Aristóteles, *Perihermeneias*, 3, 16 b 7.

[189] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10, 1051 b 1 ss.

[190] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1045 b 28.

La más aproximada de todas es la interpretación de Ammonio (como la de Boecio) para quien el *ens*, en sí mismo, no es nada, es decir, no significa lo verdadero ni lo falso, porque sólo hay enunciación en la conjunción que obra entre los dos extremos de la proposición. Pero como esta situación de no-significación de la verdad es común a todos los sustantivos y a todos los verbos tomados aisladamente, no puede valer para el *ens* que Aristóteles quiere destacar como algo especial [*quasi quoddam speciale*][198].

La interpretación de Santo Tomás quiere seguir con absoluta fidelidad el texto de Aristóteles [*ut magis sequamur verba Aristotelis*] y se despliega en tres etapas: a) la primera parece provocado por una variante de traducción de *ens* y *esse*: el texto "nec ipsum ens" no significa que una cosa es o no es. Pero la singularidad del *ens* es salvaguardada, y Santo Tomás explica: por el término *ens* se significa directamente "la cosa que es" (hombre, caballo), pero al mismo tiempo se co-significa la composición, en cuanto el *ens* designa una realidad que tiene el *esse*, es decir, en cuanto ella tiene el *esse*. Pero esta *consignificatio* no es en sí suficiente para juzgar la verdad o la falsedad, que sólo se comprende según la composición que une los términos entre sí[199]. b) El sentido es más claro con la versión "nec ipsum esse" que Santo Tomás encuentra en los textos de que dispone [*ut libri nostri habent*]. En efecto, el *es* de la proposición, considerado aisladamente, sólo significa el ser cópula y no que *algo* es, y, por consiguiente, la composición significada por *est* no puede ser comprendida sin los componentes: su composición depende de los extremos (sujeto y predicado); cuando están ausentes no hay perfecta comprensión de la composición; así, no se sabe si se afirma en ella lo verdadero o lo falso[200]. c) He aquí que Santo Tomás, dejando atrás el sentido literal del texto aristotélico, concluye de una manera inesperada haciendo pasar al primer plano el *esse* como acto de la realidad, transformando, por consiguiente, una cuestión de lógica del término *ens-esse* en un prólogo a la metafísica: "Ideo autem dicit quod hoc verbum EST consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam EST, simpliciter dictum, significat *in actu esse*; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum EST, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum EST, vel *simpliciter* vel *secundum quid*: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum EST significat compositionem"[201].

El *esse* como *actualitas absoluta* es la novedad de la revelación del *Éxodo* (3, 14), ignorada por el pensamiento clásico, y supone para ello, la creación. El *esse* como positividad absoluta y acto de toda forma, es la novedad de la metafísica de Santo Tomás, ignorada por Aristóteles y obliterada o rechazada después por la orientación formalista de la Escolástica. Aristóteles, en efecto, remite la verdad del ὄν [*ens*] no al *esse* como acto de todo acto, sino a la οὐσία[202]. En sentido etimológico, οὐσία es un sustantivo derivado del principio femenino de εἶναι [οντσια = οὐσία] que en sí significa *entitas*[203]. *Entitas* es toda naturaleza y esencia considerada en su universalidad y formalidad. Entonces, el *esse* que está implicado o co-significado en el *ens*, designa la realidad de la

---

[198] Cfr. Tomás de Aquino, *In Peri Hermeneias*, I, 3; Ed. Leonina, I, pp. 27 b-28 a.

[199] Tomás de Aquino, *In Peri Hermeneias*, I, 3, lect5; Parma, XVII, 12 b; Ed. Leon, I, V, n. 20, p. 28 a: "Considerandum est quod ipse dixerat quod verbum non significat rem *esse* vel non *esse*, sed nec ipsum *ens* [1ª versión] significat rem esse vel non esse. Et hoc est quod dicit, *nihil* est, idest non significat aliquid esse. Etenim hoc maxime videbatur de hoc quod dico *ens*: quia *ens* nihil est aliud quam *quod est*. Et sic videtur et *rem* significare, per hoc quod dico QUOD, et *esse*, per hoc quod dico EST. Et si quidem haec dictio *ens* significaret *esse* principaliter, sicut significat rem quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse. Sed ipsam compositionem, quae importatur in hoc quod dico EST, non principaliter significat, sed consignificat eam in quantum significat rem habentem esse. Unde talis consignificatio compositionis non sufficit ad veritatem vel falsitatem: quia compositio, in qua consistit veritas et falsitas, non potest intelligi, nisi secundum quod connectit extrema propositionis".

[200] Tomás de Aquino, *In Peri Hermeneias*, p. 28 a b: "Si vero dicatur, *nec ipsum esse*... [la segunda versión que corresponde al texto latino], planior est sensus. Quod enim nullum verbum significat rem *esse* vel *non esse*, probat per hoc verbum EST, quod secundum se dictum, non significat *aliquid* esse, licet significet *esse*. Et quia hoc ipsum *esse* videtur compositio quaedam, et ita hoc verbum EST, quod significat *esse*, potest videri significare compositionem, in qua sit verum vel falsum; ad hoc excludendum subdit quod illa compositio, quam significat hoc verbum EST, non potest intelligi sine componentibus: quia dependet eius intellectus ab extremis, quae si non apponantur, non est perfectus intellectus compositionis, ut possit in ea esse verum, vel falsum".

[201] Tomás de Aquino, *In Peri Hermeneias*, p. 28 b.

[202] W. Marx, *The Meaning of Aristotle's Ontology*, The Hague, 1954, p. 29: "He [Aristotle] expressly stated that he wanted to treat the question *what is being?* as if it were the same as the question, *what is substance?*". Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 1, 1028 b 3.

[203] Cfr. la demostración de J. Owens, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951 (pp. 65 ss. = etimología; p. 147, espec. n. 30, disp. 375 sobre la identidad de *ens in quantum ens* y οὐσία o *entitas*). Toda la metafísica de Aristóteles que, sobre ese punto, no se aparta de Platón, pero que ha profundizado su instancia principal, se apoya en la "forma" que es acto. El progreso está precisamente en la determinación de la "forma" como acto (como forma pura o como acto de una materia), y de la substancia como entidad; ése es el tema central del tratado de la substancia (espec. Aristóteles, *Metaphysica*, VII-VIII; cfr. pp. 189 ss.).

esencia, es la emergencia de la *entitas* como tal, es la esencia en la determinación del contenido mismo según el cual es en la realidad. Por ello, la metafísica que trata del *ens in quantum ens* tiene como objeto la entidad, es decir, la estructura y los modos de la οὐσία. Y puesto que, según la doctrina del acto y la potencia, la primacía pertenece al acto, en la estructura misma de la *entitas*, el principio determinante y constitutivo del *esse* es la actualidad de la forma. Ello es evidente en sí para las formas puras de la esfera inteligible; pero, puesto que la materia es potencia pura, también en las sustancias corpóreas toda determinación de la realidad de la οὐσία-*entitas* viene de la forma[204]. Forma y acto, forma y perfección se corresponden y coinciden en Aristóteles completamente. Por ello, el *esse* no podía tener en Aristóteles un predominio particular, "declina" en la esencia[205], es transferido a la entidad de los seres reales. En consecuencia, no tiene sentido en la metafísica de Aristóteles estudiar el *esse* separadamente, porque ignora el sentido contingentista de *existentia* del avicenismo latino, y el sentido de acto primero y originario de Santo Tomás.

Si ya es bastante difícil determinar con precisión las relaciones entre la filosofía y el lenguaje en general, se hace todavía más difícil tratar esas relaciones en el caso particular del *esse*, en comparación con otros verbos. Y es allí donde se sitúa el punto neurálgico de la interpretación de lo real en la filosofía occidental. Heidegger ha imputado al *esse* de Aristóteles y de "toda" la metafísica occidental a) haber reducido el *esse* a la "entidad del ser", es decir, a la *essentia* o *substantia*, y b) haber confinado el papel de esta *essentia* a ser un *tertium quid* subjetivo entre las representaciones, lo que sanciona definitivamente la imposibilidad de alcanzar el ser. Según Heidegger, también debe ser buscado el origen de esta aberración en el desprecio de la esencia misma de la verdad. El sentido originario de "des-cubrimiento" [ἀ-λήθεια], es decir, de manifestación, presencia del presente... de lo real, ha sido deformado en el de exactitud, conformidad [*adaequatio intellectus cum re*][206]. Entonces, se llegó a fijar el

[204] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 8, 1050 b 34 – 1051 a 2. Y antes, VII, 10, 1035 b 34: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι.

[205] Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 3, 1029 a 5: τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον. W. Marx, *The Meaning of Aristotle's Ontology*, p. 62: "The meaning of Aristotle's ontology is therefore an 'ousiology' and this ousiology is the *noesis* that sees final causes which, themselves unmoved, move the universe of nature and techne".

[206] "Die «Erlebnisse» der Seele, die νοήματα [*Vorstellungen*], sind Angleichungen an die Dinge" (M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, pp. 43 ss., y antes en *Sein und Zeit*, § 44, Halle a. S., 1941, pp. 214 ss.).

lugar propio de la verdad en el acto del "juicio"[207], y la filosofía llegó finalmente al "olvido del ser".

Pero el malentendido parece ciertamente estar del lado de Heidegger, puesto que también él se compromete finalmente en este callejón sin salida del "olvido del *ser*" del pensamiento moderno. Para explicar la esencia de la verdad según la metafísica clásica, parte del texto aristotélico ...παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα[208], y traduce: "Las experiencias del alma, las νοήματα, («representaciones») son asimilaciones a las cosas"[209]. No discutimos la traducción, pero la idea de Aristóteles es clara en ese texto (como en otras partes): la presencia intencional, el ser lógico de las cosas, depende del ser real; así, el ser real es el principal, el fundamento[210]. El ser en acto pertenece, pues, primero a las cosas, y de ello depende, en todas sus expresiones, la verdad de las operaciones mentales. La verdad en sentido formal, tal como está en el espíritu, es, sin duda, síntesis (de conformidad), puesto que es atribución (afirmación o negación de ser), pero es una síntesis de conformidad con las cosas, porque es una afirmación de la correspondencia de dos ámbitos, y, pues, en el fondo, un "testimonio de presencia" del ser del objeto en el sujeto. En el realismo clásico, igual que en el platonismo, como hemos podido ver, lo real es lo que domina el dominio intencional. El ser-en-cuanto-ser de Aristóteles, objeto de la

[207] El joven Heidegger había aceptado plenamente esta noción del *esse*-cópula, en cuanto significación principal, que atribuye equivocadamente a Aristóteles, quien, como hemos visto, funda la cópula en la realidad de los términos. Ahora bien, en un segundo periodo, Heidegger elimina definitivamente el ser como contenido metafísico originario, reemplazándolo por la aparición pura de la "presencia del presente".

Heidegger defendía anteriormente, a su modo, la posición que condenaría más tarde: "Die Geltungsbeziehung der Kopula, das «esse» als Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat, ergibt sich als der eigentliche Träger der Wahrheit" (M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Leipzig, 1914, p. 66). En términos más decisivos aún: "Zugleich ist damit die Frage nach dem «Sinn des Seins» im Urteil erledigt. Dieses bedeutet nicht reales Existieren oder sonst welche Relation, sondern das Gelten" (p. 101).

[208] Aristóteles, *Perihermeneias*, 1, 16 a 6.

[209] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 214. Heidegger abrevia hábilmente el texto griego más largo: ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδε ταὐτά (lin. 6-8). Pacius traduce, como es habitual, exactamente: "Sed passiones animi, quarum haec primum sunt signa, eaedem sunt apud omnes, eaedem sunt etiam res, quarum hae passiones sunt simulacra" (I. Pacius, *Aristotelis Organon*, Morgiis, 1584, p. 87).

[210] Véase en particular Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10, 1051 b 33: τὸ δὲ εἶναι ὡς τὸ ἀληθές, καὶ τὸ μὴ εἶναι ὡς τὸ ψεῦδος, ἐν μέν ἐστιν, εἰ σύγκειται ἀληθές, τὸ δ' εἰ μὴ σύγκειται ψεῦδος.

humano. Ése es el sentido en el que hay que estudiar cómo pertenece el ser al lenguaje. Una vez más es el análisis gramatical y etimológico, según la filología moderna, lo que nos muestra que la reivindicación de la originalidad del ser no puede venir de la inmersión del ser en el devenir y el tiempo, ni de la determinación del límite, sino solamente reconociendo la consistencia del acto que tiende hacia su infinitud[224].

La tensión de la filosofía está constituida por la dialéctica de la determinación del *esse* como acto.

[224] En ese sentido ontológico del juicio, se podría aceptar incluso la argumentación –que se encuentra en Proclo– de Antístenes (Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 29, 1024 b 32), quien para ello pretendía negar la existencia de la contradicción y de lo falso en el discurso: Πᾶς, γάρ, φησὶ λόγος ἀληθεύει ὁ γὰρ λέγων τὶ λέγει ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὂν λέγει ὁ δὲ τὸ ὂν λέγων ἀληθεύει (Procli, *In Cratylum commentaria*, § 37; G. Pasquali (ed.), Lipsiae, 1908, pp. 12, 19). En esta pertenencia "directa" del ser al lenguaje, ¿no se encuentra el principio de la *Sprachontologie* del último Heidegger?

CAPÍTULO 2

LA METAFÍSICA TOMISTA DEL *ESSE*

1. Santo Tomás, el platonismo y el aristotelismo

La interpretación platónica de todos los tiempos se ha esforzado por mostrar la elaboración interior del pensamiento de Platón, y durante su desarrollo, la transición de la Idea de Bien, como tipo estático (paradigma), a la Idea como "causa" o principio en la esfera del devenir y del movimiento, o la transición entre la Idea suprema del Bien y la Idea del ser, o, en general, entre la Idea y el Alma, y entre el Alma y la *physis*. No se trata de anticipar en Platón la obra de Aristóteles y el desarrollo ulterior de la filosofía griega y cristiana. Si entendemos la causalidad como relación de producción y de dependencia, ciertamente no se podrá hablar, en Platón, en el ámbito de las Ideas como tales, de producción y de dependencia reales, e igualmente, en sentido estricto, con respecto a las relaciones entre las Ideas y las cosas sensibles. Debemos limitarnos, en última instancia, a una semejanza, a una imitación, o, en general, a una participación, y siempre de forma estática, tal como corresponde a los conceptos platónicos fundamentales relativos a la φύσις[1]. Sin embargo, con todo eso no se ha agotado el problema.

En efecto, en la obra de mayor madurez de Platón, la relación entre el mundo ideal y la naturaleza tiende a hacerse más operativa, y el problema de la causalidad comienza a dibujarse clara, aunque sesgadamente. Se trata de una causalidad que es más bien fundamentación del ser que producción, polemizando, en consecuencia, contra las concepciones mecanicistas de Demócrito y del mismo Anaxágoras. La causalidad debe explicar en el ámbito de la φύσις por qué es "bueno" que los fenómenos sean lo que son. Entonces, Sócrates es representado en búsqueda de lo que él llama un "recurso extremo"[2], el de la hipó-

[1] Se puede leer un resumen sobrio pero sustancial del problema en W. C. Greene, *Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harvard U. P., Cambridge Mass, 1944, pp. 284 ss.

[2] Platón, *Phaedon*, 99 d: τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι, ...ἐπίδειξιν ποιήσωμαι.

tesis de las Ideas. En consecuencia, la primera tentativa de Platón para dar una explicación de la causalidad está constituida por las Ideas mismas; y la exposición de Aristóteles (sobre todo en la Metafísica[3]), lo atestigua abundantemente. Pero ése es un punto de vista todavía provisorio, puesto que las Ideas serán a su vez consideradas y referidas según las exigencias de una "hipótesis" superior, en la cual se intenta ver si ellas también constituyen una cierta φύσις, o si hay, o puede existir, entre ellas también alguna relación, de tal manera que unas se relacionen con las otras, o que todas se relacionen con algo superior a ellas, que las sostiene y contiene.

El principio universal del dinamismo es atribuido, como su función propia, a la *Idea de Bien*, que es la fuente del conocimiento y del ser, que da su sentido a cada uno de los modos subsecuentes de ser y de actividad. La declaración de Platón es categórica, y debe ser considerada por todos los que, bajo la influencia de la crítica aristotélica, vean en el platonismo sólo una doctrina del conocimiento: tal como el sol da a los cuerpos no sólo la posibilidad de ser vistos, sino que les concede también el nacimiento, el crecimiento y la nutrición, aun cuando él mismo no sea su origen; del mismo modo, las cosas no sólo reciben del Bien la capacidad de ser conocidas, sino que el ser y la esencia mismos vienen de él; ello no significa que el Bien sea (su) esencia, sino que es algo que supera ampliamente la esencia en dignidad y poder[4]. Entonces, ya no es el ser en cuanto ser el líder en la resolución de la verdad, sino que el ser mismo es reconducido hacia el Bien. Así, el platonismo, visto desde la perspectiva de la estructura formal de las Ideas, es el mundo de las relaciones absolutas, inmóviles, según el esquema del mundo matemático (las Ideas-números); pero visto desde la perspectiva de la primera dignidad, representada por el Bien, ese mundo manifiesta en todas partes un impulso originario hacia su propia perfección. El motivo de la causalidad que está en conexión con la Idea de Bien es el motivo de la atracción, de la irradiación, de los rayos innumerables que tienen una fuente única. Platón recurre expresamente a la analogía del Sol, principio de la luz y de la generación y corrupción de los seres del mundo, y esta analogía se-

[3] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 6, 987 b 1 ss.; 9, 991 a 11 ss.; VII, 14, 1034 a 24 ss.

[4] Τὸν ἥλιον ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ χαὶ τὴν γένεσιν χαὶ αὔξην χαὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα... χαὶ τοῖς γιγωσχομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσχεσθαι φάναι, ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ χαὶ τὸ εἶναί τε χαὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' εχείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐχ αὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέχεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ χαι δυνάμει ὑπερέχοντος. (Platón, *Republica*, VI, 509 b. Para la Idea de Bien, véase *Republica*, VI, 505 d, 508 e - 509 b; *Philebo*, 20 d; *Leges*, 716 c).

guirá siendo fundamental en las escuelas platónicas de todos los tiempos[5]. Santo Tomás, pronto lo veremos, ve en ese dinamismo del Bien el principio de la Trascendencia, en la cual, más allá de todas las oposiciones de sistema, Platón y Aristóteles coinciden.

El segundo momento de la causalidad platónica está dado por la doctrina del *alma*, que es su eje y, por decirlo de alguna manera, el "mediador dinámico" entre las Ideas y el mundo[6]. En los escritos de madurez, se ve a Platón comprometerse con decisión, en un estudio sobre la introducción de las realidades inmutables en el proceso del devenir de la φύσις. El *Anima mundi* es, ante todo, el principio del movimiento circular, tal como algunos cuerpos celestes lo realizan alrededor de su propio eje, del mismo modo que el alma individual es el principio del movimiento y de la causalidad en cada uno de los cuerpos. También aquí la finalidad es el orden maravilloso de los movimientos astrales, de los procesos cósmicos y de las actividades corporales, lo que sugiere a Platón la presencia y la actividad del alma[7]. Así pues, mientras las Ideas permanecen en sí inmóviles, como el Uno de Parménides, el alma las pone en conexión con el ámbito del devenir, que anteriormente había sido abandonado fuera de la verdad. Así, la realidad sensible, que, en los primeros diálogos, formaba el dominio de la apariencia ilusoria, es reintegrada, en la medida en que es posible, en

[5] Cfr. Platón, *Republica*, VI, 508 c - 509 a; v. 514-521 c, 529 ed - 553 d (Analogía de la caverna. Sobre este tema véase ahora M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, espec. pp. 38 ss.). En el platonismo cristiano, más próximo a Santo Tomás, encontramos la analogía del sol desarrollada en todo su esplendor por el Pseudo-Dionisio (*De divinis nominibus*, c. IV, al comienzo del tratado sobre el Bien) como la imagen de la causalidad divina superabundante y universal (*PG* 3, 693 B: χαὶ γάρ ὥσπερ ὁ χαθ' ἡμᾶς ἥλισς, οὐ λογιζόμενος χαὶ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τὸ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέ ειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ χατὰ τὸν οἰχεῖον δυνάμενα λόγον, οὕτω δὴ χαὶ τἀγαθὸν ὑπερ ἥλιον, ὡς ὑπερ ἀμυδρὰν εἰχόνα τὸ ἐξῃρημένως ἀρχέτυπον, αὐτῇ τῇ ὑπάρξει, πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ἀγαθότητος ἀχτῖνας).

[6] Tomo de Porfirio el término "mediador" [τὸ μέσον], que él mismo toma de Plotino: Ἡ μὲν ψυχὴ τῆς ἀμερίστου χαι τὰ σώματα μεριστῆς οὐσίας μέσον τι, ὁ δὲ νοῦς ἀμέριστος οὐσία μόνον (*Porphyrii Sententiae*, V; B. Mommert (ed.), pp. 1, 16 s. Cfr. Plotino, *Enéidas*, IV, 2. El origen de esta doctrina está en el *Timeo*, donde se lee que el Demiurgo...: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτειεν χαι ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεχάλυψε ταύτῃ, χ.τ.λ.. (Platón, *Timeo*, 34 b).

[7] La complicada descripción de la formación del *Anima mundi* (Platón, *Timeo*, 35 a – 37 a) muestra precisamente que tiene la posibilidad de acoger en sí al mundo, y de guiarlo por una cierta compenetración, como si el centro del cuerpo viniera a ubicarse en el centro del alma: χαὶ μέσον μέσῃ συναγαγών (*Timeo*, 36 c). En el *Philebo* (30 b) el alma está formada por el *Nous*; doctrina que llegará a ser tradicional en el Neoplatonismo.

la esfera de la verdad del ser. El Alma es así principio de movimiento: de movimiento en doble sentido, primero de las Ideas hacia el mundo sensible, luego, y sobre todo, de las cosas hacia las Ideas. Dios mismo es descrito vivo y activo como un alma (Júpiter tiene un "alma real"), y obra mediante un alma[8].

Sabemos muy bien que esta doctrina del alma tuvo un desarrollo sistemático en las escuelas neoplatónicas, y pasó a las escuelas neoplatónicas medievales donde gozó de un éxito especial[9]. El alma ya no es sólo el "principio que se mueve a sí mismo", sino que mueve todo lo demás. Los cuerpos celestes y terrestres reciben su movimiento propio por el impulso que ella les da. El *Filebo* introduce explícitamente el término "causa" [αἰτία], insólito en la filosofía presocrática, pero que Platón subraya con una insistencia consciente[10]. Por ahora no nos interesa saber si Platón logró realmente comunicar el mundo del ser y el del devenir por medio de la actividad del alma; pero es indudable, y ése es su gran mérito, que, en los poderosos diálogos de sus últimos años, puso en el origen de la determinación de la verdad el aspecto causal.

De este modo, y gracias al alma, las Ideas ya no son sólo objetos de ciencia, sino que se presentan como "principio" con respecto a ese mundo del devenir que los Presocráticos habían perdido completamente las esperanzas de salvar. Sin duda, en adelante sería exagerado hablar de "causalidad predicamental", puesto que el *Anima mundi*, en cuanto principio cósmico, pertenece más bien al orden trascendental que al orden predicamental. No se puede negar, sin embargo, que ella penetra con su actividad el mundo del devenir, de la generación y de la corrupción. Un signo de ese carácter de "presencia activa" del alma es dado por la nueva concepción de las relaciones entre el conocimiento sensible y el intelectual, presentadas como relaciones entre δόξα y ἐπιστήμη, donde ya no existe la simple oposición negativa sino un comienzo de subordinación dialéctica. En adelante se puede afirmar con certeza que esta concepción ha fecundado la doctrina de Aristóteles[11].

---

[8] Cfr. Platón, *Phaedon*, 80 a; *Phaedro*, 246 c-d, uno de los puntos de partida de las especulaciones neoplatónicas sobre el alma.

[9] Cfr. T. Gregory, *Anima Mundi: La Filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze, 1955.

[10] Cfr. H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen, 1921, pp. 299 ss. (El autor, quizá por tradición kantiana, traduce αἰτία por *Grund* en lugar de *Ursache*).

[11] Los pasajes de *Analytica Posteriora*, II, 19, 99 b 23 - 100 b 15 y de *Metaphysica*, I, 1, 980 b 25 - 981 a 30, que describen el ἐπαγωγή como camino hacia el conocimiento del universal y de los primeros principios, son considerados de inspiración platónica. Se cita: *Republica*, VII, 511 b, 534 a; *Menon*, 98 a, y también *Phaedon*, 249 b (cfr. H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, Gotha, 1880, I, pp. 221 s. y p. 536. Según W. Jaeger, el libro A de la *Metaphysica* pertenece (con B y L) a lo que él llama el "Urmetaphysik", cercano aún al platonismo (cfr. W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, [2]1955, pp. 175 ss. Véase también: F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Neue Philol. Untersuchungen, 4, Berlin, 1929, pp. 84 s. Véase la discusión en C. Fabro, *Percezione e pensiero*, pp. 228 ss.).

El tercer elemento o momento de la causalidad platónica, en el cual, según la doctrina cosmológica del *Timeo*, se ingerta la causalidad del alma, es el *Demiurgo*, quien ha formado el alma y la ha ubicado en medio del cuerpo. Es llamado la más noble de las causas (ὁ ἄριστος τῶν αἰτιῶν: *Timeo*,29 a) y no es casualidad si Platón lo llama también Dios [θεὸς]. Eso es un hecho, aunque se piensen controversias sobre la naturaleza del Demiurgo: por ejemplo, si debe identificarse con el Nous, formador del *Anima mundi*; o si depende de ella; o también si se lo debe identificar más precisamente con Dios en el sentido absoluto del concepto. Son problemas difíciles de resolver en una doctrina como la del platonismo, que está siempre tironeada por un doble esfuerzo dialéctico, el de oponer y el de unir al mismo tiempo los contrarios[12].

Se sabe que el Demiurgo se aplica al "mundo del devenir" porque "todo lo que se mueve necesariamente debe moverse por obra de una causa"[13]. Y he aquí, entonces, que el Demiurgo, girando la mirada hacia lo idéntico (la Idea), se sirve de ese Modelo cada vez que realiza su idea y su potencia. Es, pues, el principio del nacimiento de cada cosa. El hecho de que el Demiurgo necesita contemplar el mundo de las Ideas para ejercer su actividad, explica cómo el mundo sensible es la imagen [εἰχών] del mundo inteligible, y esto comporta una recuperación ontológica del mundo sensible, tal como Platón mismo lo declara en su descripción, afirmando explícitamente una solidaridad entre los diversos órdenes de lo real. Y, después de haber ubicado el Intelecto [νοῦς] en el alma [ψυχή], y el alma en el cuerpo [σῶμα], Platón concibe el mundo como un Todo que es recorrido en todas sus direcciones por la Vida, efecto de la providencia divina (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ... πρόνοιαν: *Timeo*, 30 c).

---

[12] Se podría decir en cierto sentido que la dialéctica sublime expuesta en el *Parmenides* en forma de dialéctica pura, es realizada en la doctrina del Demiurgo en forma de proceso efectivo en el ámbito de la realidad. La tarea del Demiurgo es ante todo organizar, y ésa parece ser una función propia del Intelecto, tal como Platón lo afirma con frecuencia en esa época (*Cratilo*, 400 a; *Phaedon*, 97 c; *Phaedro*, 246 e; *Sophista*, 265 c, 266 c; *Philebo*, 28 c, etc.). Pero el Demiurgo tiene también la función de "plasmador", y está relacionado directamente (aun cuando, quizá, no es de identidad) con el *Anima mundi*, con el *Nous*, con Dios y el Bien.

[13] Τὸ γὰρ χινησόμενον ἄνευ τοῦ χινήσοντος ἢ το χινῆσον ἄνευ τοῦ χινησομένου χαλεπὸν (Platón, *Timeo*, 57 e). Cfr. Aristóteles, *Physica*, VIII, 10, 266 b 28. Simplicio reivindica enérgicamente la prioridad de Platón (Simplicio, *In Physicam*, VIII, 10; H. Diels (ed.), II, pp. 1351, 27 ss.).

Es importante destacar aquí –y se lo puede aplicar también a la doctrina del Alma, tratada más arriba– cómo Platón se esfuerza intencionalmente por entrelazar los dos mundos, el inteligible y el sensible, en el proceso del devenir, de manera que se muestre su mutua correspondencia. Los Presocráticos los habían opuesto, por una relación negativa de mutua exclusión, y se encuentra su eco en los primeros escritos de Platón; pero va a acercarlos cada vez más, y se puede decir que en esta materia Aristóteles ya ha encontrado el terreno preparado[14]. Siempre queda una diferencia fundamental entre la causalidad platónica y la aristotélica. Esta diferencia no consiste tanto en el hecho de que las Ideas o formas abstractas de Platón son inmóviles y están fuera del movimiento, mientras que las formas de Aristóteles son actos inmanentes a la materia concreta. En efecto, el *Anima mundi*, e igualmente el *Nous* y el Demiurgo, son también inmanentes a la materia. Debemos ver la diferencia más bien en la manera de concebir la estructura última de lo real y de sus principios. Para Platón los principios, tanto formales como finales y eficientes, son siempre "universales" (Ideas, *Nous*, *Anima*, Demiurgo...), pero para Aristóteles son sobre todo particulares[15]. Si bien ahora Aristóteles puede explicar así la causalidad predicamental, no logra fundar la actualidad más profunda y universal de la causalidad, tal como la vida y, sobre todo, el ser. Se comprende, por consiguiente, el esfuerzo del Neoplatonismo por realizar la síntesis que sólo el creacionismo cristiano podía constituir claramente.

* * *

Es un hecho conocido que la actitud de Santo Tomás con respecto al platonismo, no es simplemente la de Aristóteles, a pesar de la presión que la crítica masiva, contenida en los textos aristotélicos, ha debido ejercer, sin ninguna duda. Pero la coincidencia fundamental con el realismo aristotélico se mantiene inquebrantable[16]. Conduciremos nuestra exposición de manera esquemática.

---

14 Parece que la última actividad literaria de Platón, y particularmente la doctrina sobre el devenir, en el *Timeo*, habría estado bajo la influencia de Aristóteles (cfr. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, V Aufl., Leipzig, 1922, P. II, vol. I, pp. 701 s., nota 3, donde cita *Physica*, IV, 2, 209 b 11, 210 a 1 para ὕλη, junto a *Timeo*, 93 a).

15 El estudio de Rivaud siempre sigue siendo útil para seguir los desarrollos del problema (A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906, pp. 275 ss.).

16 Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di patecipazione*, S. E. I., Torino, ²1950, ed. ampliada, pp. 58 ss.

a) *Causalidad de las Ideas*: "Alia opinio huic contraria fuit Platonis qui *posuit formas separatas*, quas vocavit ideas, esse inducentes formas in materiis: et quasi ad hanc opinionem reducitur opinio Avicennae, qui dicit quod omnes formae sunt ab intelligentia, et agens naturale non est nisi praeparans materiam ad receptionem formae; et ista opinio procedit ex hoc quod vult unumquodque generari ex suo simili, quod frequenter non invenitur in rebus naturalibus... et etiam quia ponebat fieri per se terminari ad formam"[17].

Los "dos" mundos del platonismo, el de las Ideas y el del devenir, tienen no obstante una relación indisoluble e inmediata de dependencia: "Unde et alii, scilicet Platonici, reduxerunt in formas simplices et separatas, sicut in prima principia: ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus, et omnis proprietas naturalis"[18]. Un poco más adelante se lee aún más claramente: "Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere. Et sic ponebant formas praedictas esse principium generationis et scientiae, ut philosophus narrat in I *Metaphysicam*"[19].

Esta causalidad de la Idea tiene un carácter de totalidad y abarca tanto la forma participada que actualiza la materia, como la forma o especie cognitiva que actualiza nuestro intelecto: "Sciendum est, quod sicut Plato ponebat quod res extra animam existentes assequuntur formam generis vel speciei per hoc quod participant ideam, ita quod anima non cognoscit lapidem nisi per hoc quod participat ideam lapidis, ita anima illarum scientiam et cognitionem participat per hoc quod ipsarum formae sive ideae in ipsa imprimuntur"[20]. Es, pues, necesario reconocer que la relación de causalidad de la Idea con respecto a la realidad sensible no está limitada a un puro ejemplarismo o a la finalidad, y que

---

17 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d1, q2, a4, ad3 (Mandonnet, II, 27); cfr. d18, q2, a3. Una fórmula clara se encuentra en *In IV Sententiarum*, d12, q1, a2; q1, a2, ad1: "Plato autem formas separatas non ponebat instrumentalia generantia, sed pirmas causas generationis et principales" (*Moos*, IV, 510). También: *De veritate*, q3, a8, c: "Secundum ipsum (Platon) Ideae non erant factivae materiae, sed formae tantum... et ideo non respondent singulari in quantum singulare est, sed ratione speciei tantum"; *De virtutibus in communi*, a8: "Alii autem dicerunt formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna".

18 Tomás de Aquino, *De veritate*, q5, a9, c.

19 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a6, c. Cfr. *De anima*, a3, ad8; *In Evangelium Iohannis*, c1, lect1.

20 Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, lect6; Pirotta, 82. Cfr. *In Metaphysicam*, I, lect10, Cathala, 153 y 159; lect17, nn. 268-269.

no se agota, por consiguiente, en una relación formal del tipo de la normatividad del *apriori* kantiano. Al contrario, alcanza realmente la producción del devenir (generación y corrupción) de lo real, mediante la causalidad eficiente, y el mismo Aristóteles ciertamente debía saberlo[21]: "Sciendum est quod Platonici ponebant species esse causas generationis dupliciter: uno modo per modum generantis, et alio modo per modum exemplaris". Y seguidamente: "Haec enim erat una causa quare Platonici species ponebant ut essent causa generationis in rebus"[22].

El hecho de que Aristóteles, por su cuenta, juzgó insuficiente e incluso, según su criterio, infundada, esta forma de eficiencia de las Ideas separadas, no invalida la constatación –y es más bien su confirmación– de que Platón estaba considerando explícitamente una causalidad eficiente. Por otra parte, encontramos un argumento suplementario en el desarrollo metafísico de la teoría de la causalidad que conducirá a Santo Tomás a fundar la creación en la noción platónica de participación, y exclusivamente en ella.

b) *La derivación de las formas sensibles de las Formas separadas* (Ideas). Es innegable que Santo Tomás ha adherido a la concepción aristotélica de la causalidad predicamental, que enseña que el término adecuado de la causalidad no es la forma, sino el ser completo, de modo que el compuesto engendra el compuesto. Pero, al mismo tiempo, Santo Tomás admite, según la metafísica de la creación, el dominio de la causalidad trascendental, que tiene por objeto, ya no el origen contingente en particular, sino el origen primordial y universal de todas las formas y de todos los actos. Ahora bien, esto se produce según el punto de vista de la participación platónica.

El texto que sigue tiene una plenitud doctrinal de gran valor: "Oportet quod species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius, sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus, et omnes motus, derivantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicuius substantiae, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boethius quod formae quae sunt in materia venerunt a formis quae sunt sine materia[23]. Et

[21] La penetración de la Idea en el proceso del devenir material es indicada claramente en *Phaedon*, 95 e: δλως γὰρ δεῖ περι γενέσεως χαι φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματευσασθαι. Green observa al respecto: "From this phrase Aristote derives the title of this own *De generatione et corruptione*" (p. 286, n. 41).

[22] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VII, lect7, nn. 1427 y 1429.

[23] "Ex his formis, quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt: nam caeteras quae in corporibus sunt, abutimur, formas vocantes, dum imagines

quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in material, licet Plato posuerit eas per se subsistentes, et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponamus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum caeli"[24]. En un texto más antiguo, Santo Tomás se refiere al *Commentator* (*In Metaphysicam*, XII, t. c51) y recuerda la doctrina de las inteligencias motrices de los cuerpos celestes: "Et ideo aliter dicendum est, quod secundum Avicennam (*Metaphysica*, tr. VI) duplex est agens: scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale quod est transmutans. Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest: et per modum istum dicendum est, corpora caelestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, inquantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo virtus motoris relinquitur in instrumento: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia, ut Boethius dicit (*De Trinitate*, I, cap. 2) et commentator in *Metaphysicam*, XI, sicut formae artificiatorum ab artifice"[25]. La cita de Boecio se vuelve a encontrar en la siguiente distinción, en la discusión del ejemplarismo divino, en medio de un texto saturado de platonismo: "Similitudo operis potest dici ad operantem dupliciter: aut quantum ad id quod habet in natura sua, sicut homo generat hominem; aut quantum ad id quod habet in intellectu suo, sicut artificiatum ab artifice in similitudinem artis suae procedit. Utroque modo procedit creatura a Deo in similitudinem eius. Primo modo, quia ab ente sunt entia, et a vivo viventia. Secundo modo, quia procedunt a rationibus idealibus. Cum ergo unaquaeque res pertingat ad perfectam imitationem eius quod est in intellectu divino, quia talis est qualem eam disposuit: ideo quantum ad hunc modum similitudinis

sint: adsimulantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae" (Boecio, *De Trinitate*, c. 2; *PL* 64, 1250 D; H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester (eds.), London, 1978, pp. 12, l. 51-53).

[24] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, 24. La misma doctrina es expuesta con los mismos términos, sin el nombre de Boecio, en el l. I, c. 44, amplius 2.

[25] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d15, q1, a2 (Mandonnet, II, 372). La edición Mandonnet-Moos indica, con las ediciones antiguas, Averroes XI, pero se trata evidentemente del célebre t.c. 51 del libro XII: "Sicut videmus quod vere possumus dicere quod scientia est res scita, et res scita est scientia, quae est in materia, sicut de artificio et artificiali: dicimus enim quod forma artificialis quae est in materia et quae est in anima artificis est eadem: quanto magis debet esse in rebus intelligentibus, quibus materia non admiscetur et non sunt nisi forma et essentia signans esse rei?" (Averroes, *In Metaphysicam*, XII, t. 51; ed. Veneta minor, t. VIII, 336 rb). Cfr. también el t.c. 44 donde el principio es aplicado a la forma que mueve el primer cielo con relación a todos los otros movimientos naturales. En ese texto (p. 328 rb), Averroes cita explícitamente a Platón como promotor de la doctrina de la creación.

quaelibet natura potest dici imago ideae in mente divina existentis; unde dicit Boethius in *De Trinitate* quod formae quae sunt in materia possunt dici imagines, eo quod ab his formis venerunt quae sine materia sunt"[26].

No se trata de una simple alusión, sino de una afirmación de principio, tal como lo demuestra el recurso a la misma doctrina y a las mismas expresiones, para exponer poco después, un argumento primordial que está en el origen del ocasionalismo de Avicebrón [*De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias substrahunt actiones*]: "Huic autem positioni *partim* etiam quorundam philosophorum opinio concordavit.Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes sed in materia, proveniant ex formis quae per se sine materia sint: quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant"[27]. Es muy típico que el nombre de Boecio no sea citado aquí, mientras que su texto es reproducido literalmente. Puesto que el contexto es el de la polémica, el nombre de Platón hace un buen papel en ella, y el de Boecio es reservado para el otro *partim* que expresará el aspecto justificable del platonismo.

c) *La causalidad universal del Bien.* Es la suma de la metafísica platónica, de la cual depende todo el dinamismo ascencional y discursivo de la dialéctica. Podría parecer que contradice, pero más bien completa la teoría de las Ideas, y aclara su función de fundamento de lo real. El Bien es completamente dinámico, ya sea que se lo considere en su posesión de sí mismo, o bien que se lo refiera a las criaturas. En esto es diferente de la primera "primacía" aristotélica, es decir, del *Nous*, que es absorbido en la contemplación pura de sí mismo. Por esa razón, Santo Tomás, en el momento en que Aristóteles hace su crítica más punzante, amortigua su efecto, demostrando la verdad fundamental de la doctrina platónica, que el mismo Filósofo deberá reconocer: "Considerandum est quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona. Nam

[26] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d16, q1, a2, ad2; Mandonnet, II, 400. Observemos la leve desviación del texto de Boecio, en la primera cita hacia el sentido de causalidad eficiente; en la segunda cita, hacia el sentido de la causa formal ejemplar.

[27] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, 69. (Los editores de la Leonina no han destacado la cita implícita de Boecio). Véase también para ese texto de Boecio: *De potentia Dei*, q3, a8, arg. 18 y ad18.

ipse Aristoteles in XII Metaphysicorum[28] ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis"[29].

El punto crucial de esta dialéctica platónica del Bien es la fundamentación teórica de la causalidad en general. Al Bien, en cuanto perfección y plenitud de perfección, se le atribuyen la exuberancia y la comunicabilidad [*Bonum est diffusivum sui*], por lo cual es diferente de la propiedad estática del ser y de la esencia. Gracias a ese dinamismo, la causalidad divina puede alcanzar incluso el "no-ser" [μὴ ὄν], que para los platónicos indicaba la materia primera. Por ello, el nombre más apropiado de Dios es también el Bien: "Et ad huiusmodi nominationem (Boni) accipiendam, considerandum est quod Platonici, materiam a privatione non distinguentes, ponebant eam in ordine non-entis, ut dicit Aristoteles in I Physicorum[30]. Causalitas enim entis non se extendit nisi ad entia. Sic igitur secundum eos causalitas entis non se extendebat ad materiam primam, ad quam tamen se extendit causalitas boni, cuius signum est quod ipsa maxime appetit bonum. Proprium autem est effectus, per desiderium, in suam causam. Sic igitur bonum est universalior et altior causa quam ens, quia ad plura se extendit eius causalitas"[31].

[28] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 10, 1075 a 11 ss.

[29] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, lect6; Pirotta, n. 79. Cfr. también lect7, n. 84. Se puede leer una declaración de principio, por parte de Santo Tomás, en cuanto al aspecto negativo y positivo, en el Prólogo al *Comentario sobre el Pseudo-Dionisio*: "Ponebant enim (Platonici) unum primum quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum et quod omnia alia dicuntur bona vel una vel entia per derivationem ab illo primo. Unde primum illud nominabant ipsum bonum vel per se bonum, vel principale bonum vel superbonum vel etiam bonitatem omnium bonorum seu etiam bonitatem aut essentiam et substantiam [...]. Haec igitur Platonicorum ratio fidei non consonat nec veritati, quantum ad hoc quod continet de speciebus separatis, sed *quantum ad id quod dicebant de primo rerum Principio verissima est eorum opinio* et fidei christianae consona" (*In De divinis nominibus*, Prologus, C. Pera (ed.), p. 2).

[30] Cfr. Aristóteles, *Physica*, I, 9, 191 b 35 ss.

[31] Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, c3, lect1, n. 226. El siguiente texto enseña que el Bien es el nombre propio de Dios, Causa Primera, por dos razones: "Primo quidem quia bonum habet rationem finis; finis autem primo habet rationem causae... Secundo, quia agens agit sibi simile, non in quantum est ens quocumque modo, sed in quantum est perfectum... Perfectum autem habet rationem boni" (n. 227). Este predominio causal del Bien, y la aparición de la causalidad trascendental, propia del platonismo, es abiertamente reconocida, bajo la autoridad de Dionisio, en un texto aún más completo que el que se acaba de citar: "Dicendum quod *Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod determinant circa Deum habitudinem causae*, nominamus enim Deum, ut ipse dicit (*De divinis nominibus*, c1, § 7, *PG* 3, 596 CD) sicut causam ex effectibus. *Bonum autem cum habeat rationem appetibilis importat habitudinem causae fina-*

No sería seguramente una empresa fácil, y, por otra parte, no entra en el dominio de nuestra investigación, mostrar de qué manera concibió Platón la naturaleza de las relaciones entre el Bien y las Ideas, entre el Bien y la materia primera, y la modalidad según la cual el Bien ejerce su eficacia sobre esta última. Las indicaciones precedentes sobre las relaciones entre el ámbito de lo trascendente y el mundo del devenir pueden bastar para nuestro fin. Pero es necesario recordar lo aprendido –y hemos visto que Santo Tomás reconocía abiertamente–: que es a Platón ciertamente a quien debemos los primeros resplandores teóricos sobre el hecho de la creación, mientras que Aristóteles proclama la materia increada y sin principio[32]. Hablaremos también del proceso de asimilación que ha conducido a Santo Tomás más allá de Platón y de Aristóteles.

Santo Tomás no tenía la posibilidad de trabajar directamente sobre el texto de Platón, como podía hacerlo Aristóteles. La carta de los Maestros de París, con motivo de su muerte, muestra que había deseado comentar el *Timeo*, cuyo texto pudo obtener finalmente (traducido por Calcidius)[33]. Pero debido a su muerte prematura no pudo realizarlo. Si no, no hay duda de que hubiéramos recibido una de esas poderosas rectificaciones del desarrollo del pensamiento humano en las cuales su genio era fecundo. Asimismo es necesario reconocer que Platón, tal como aparece en sus escritos, es un "Platón reflejo", tal como se lo podía representar según las referencias polémicas de los textos aristotélicos;

lis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur quod finis est causa causarum. *Et sic in causando* [*bonum*] *est prius quam ens, sicut finis quam forma*. Et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum, quia secundum Platonicos, qui materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum: nihil autem appetit nisi simile sibi; non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius (*De divinis nominibus*, c5, § 1, *PG* 3, 816 B) quod «bonum extenditur ad non existentia». Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis vel exemplaris, cuius causalitas non se extendit nisi adeaquae sunt in actu" (*Summa Theologiae*, I, q5, a2, ad1 y 2).

32 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q46, a1, ad3. Él cita *Physica*, I, 9, 192 a 28.

33 "Ceterum sperantes quod obtemperetis nobis cum effectu in hac petitione devota, humiliter supplicamus, ut cum quaedam scripta ad philosophiam spectantia, Parisius inchoata ab eo, in suo recessu reliquerit imperfecta, et ipsum credamus eo, ubi translatus fuerat, complevisse, nobis benivolentia vestra cito communicari procuret, et specialiter «Commentum Simplicii super librum de caelo et mundo» et «Expositionem Tymei Platonis» ac librum «De aquarum conductibus et ingeniis erigendis» de quibus nobis mittendis speciali promissione facerat mentionem" (Carta del 2 de mayo de 1274, en "Fontes Vitae Sancti Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati", M. H. Laurent (ed.), *Revue Thomiste*, Saint Maximin [Var], 1937, p. 585).

el "Platón real", que fue accesible para Santo Tomás, es, aunque la expresión pueda parecer paradójica, el de la tradición neoplatónica griega y latina, madurada, por consiguiente, por casi quince siglos de cultura que culmina en la venida del cristianismo. Y, aunque es cierto que los platónicos se detuvieron en el conocimiento del Verbo, según el célebre testimonio de San Agustín, sin haber conocido el rebajamiento del Verbo en la Encarnación[34], no es menos cierto que ninguna filosofía, antes ni después, penetró más profundamente en la esencia divina para descubrir en ella la Bondad pura, de la cual precisamente el hombre es deudor no sólo por el "exceso" de la creación, sino también por el "exceso" mucho más grave y doloroso para Dios mismo (si se nos permite expresarlo así), particularmente el de la Encarnación. Sólo el Amor es capaz de exceso, y el Amor infinito se manifiesta por excesos de comunicación y de misericordia infinitas. Y fue Platón, antes que Aristóteles, quien afirmó que "Dios no es envidioso"[35].

Por ello, no es asombroso que el primer contacto del cristianismo con la filosofía se haya hecho en nombre de Platón, y que la época patrística, que es la época de construcción de la doctrina cristiana, se haya desarrollado preferentemente en el clima espiritual de la filosofía de las Ideas, las cuales finalmente encontraron su "lugar de origen", el Intelecto divino, que la Revelación enseñó a llamar el Verbo eterno del Padre, en el cual están presentes *ab aeterno*, las razones ideales de la creación. Por consiguiente, ya no será asombroso que sólo en razón de esta admisión de las ideas divinas, se pueda hablar efectivamente de "causalidad productiva". Entonces, no es casualidad que el famoso opúsculo, que fue compilado sobre la *Elementatio Theologica* de Proclus, recibiera el título *De causis*. Se debe reconocer que, si bien Aristóteles tiene el mérito de haber descubierto el conocimiento de la sustancia y de la causa, Platón ha alcanzado los fundamentos de la estructura trascendental de la sustancia y de la causa, y gracias a esta doctrina se pueden establecer las relaciones de depen-

34 Cfr. San Agustín, *Confessiones*, VII, 20.

35 Platón, *Timeo*, 29 e: 'Αγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. El principio platónico está fundado analíticamente en la esencia del Bien, y así puede explicar la efusión divina en las cosas y la semejanza divina que conservan con respecto a su principio.

En Aristóteles (cfr. *Metaphysica*, I, 2, 982 b 28 - 983 a 4), el principio es invocado sólo para establecer la obligación del hombre de conocer a Dios. Hegel dirá más tarde lo mismo, refiriéndose a Aristóteles, contra la teología romántica de la fe como puro impulso del sentimiento (cfr. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, G. Lasson (ed.), Bd. I, p. 191; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 564, J. Hoffmeister (ed.), p. 471; *Philosophie der Religion*, G. Lasson (ed.), Bd. I, p. 201).

dencia concreta de lo finito con respecto a lo Infinito, y, en consecuencia, la intromisión de Dios en el mundo, tal como la religión revelada lo enseñará[36].

Así pues, si Santo Tomás ha encontrado la solución fundamental de la estructura de lo finito mediante un retorno a la noción platónica de participación, tanto en el orden predicamental como en el trascendental, el hecho es aún más evidente en lo que se refiere a la causalidad, puesto que la participación es, en sí misma, en su esencia, la causalidad, y los modos de participación son los modos de la causalidad. Se puede concluir de ello que la doctrina aristotélica de la causalidad, limitada al devenir de las causas del devenir sensible, es ampliada y "salvada" por su incorporación en la participación, y no al contrario. Puesto que el acto de *esse* –concepto propio del tomismo, alrededor del cual gira no sólo el problema de la estructura del ser, sino también el de la causalidad– está dominado por la noción de participación y fundado en ella[37]. Más allá de lo que hayan sido las oscuridades, las desviaciones, las contradicciones del pensamiento de Platón y de sus desarrollos en el platonismo, es un hecho que su intuición fundamental de la participación ha resistido todos los ataques, y se conserva aún hoy, después del pensamiento moderno y de todas las investigaciones sobre la dialéctica del acto y la subjetividad del ser, como la única fórmula capaz de expresar la relación de las partes con el Todo, de lo finito con lo Infinito, de los existentes con el Ser mismo. Así, precisamente gracias a la noción de participación, el acto aristotélico mismo puede ser salvado, teóricamente reconocido y fundado. Eso es exactamente lo que ha hecho Santo Tomás, y lo que sus adversarios inmediatos no han visto, ni han querido hacer. En ese sentido –de la fundamentación del acto– se podría decir que Santo Tomás es más platónico que San Agustín, sin embargo –empleando una expresión que tomamos de él– llegó donde Platón aspiraba llegar, especialmente a lo que llamaríamos la *synopsis* conclusiva de la fundamentación del ser en el Ser, por medio de la participación, y esto gracias a la dialéctica aristotélica del acto y la potencia, que falta en San Agustín[38]. La especulación tomista completa así, en lo esencial, todo el ciclo de la asimilación del pensamiento clásico por la especulación cristiana, mediante una expansión completa y mutua de los principios (antagónicos) de la Idea y el Acto.

Como conclusión, se podría formular la síntesis tomista de la siguiente manera: la causalidad trascendental platónica se integra y se desarrolla en la causalidad predicamental aristotélica, del mismo modo que ésta se establece sobre la primera y se refiere a ella. Se trata, en otras palabras, de afirmar la coexistencia y la solidaridad (en el sentido de un intercambio mutuo de los fundamentos) de la inmanencia y de la trascendencia. De otro modo, la causalidad no es una producción de ser, sino una simple regla de sucesión de hechos, tal como el pensamiento moderno lo ha concebido. Por otra parte, esto sólo es propuesto como aclaración de nuestro problema, para introducir en el estudio más preciso de todos sus elementos dentro del tomismo, que es el único objeto que aquí nos ocupa.

* * *

Se impone otra observación sobre la *synopsis* platónica, que está en el origen del principio tomista de la *perfectio separata*, puesto que hace contrapeso al formalismo divisivo de la *abstractio* aristotélica y conduce hacia la "notio intensive" del *esse*, que es el verdadero fundamento de la metafísica tomista de la participación. Con el fin de evitar todo malentendido sobre el punto decisivo de nuestro análisis del tomismo, que tiene su punto de partida en el corazón mismo de la problemática teórica pura, impulsado por los resultados del pensamiento moderno, repetimos lo que hemos declarado en otro lugar, que no se trata de desplazar radicalmente la interpretación tradicional del tomismo, poniendo a Platón en el lugar de Aristóteles. No hay transposición de términos de una alternativa (supuesta), sino que se trata simplemente de profundizar un problema que domina, en principio, los términos mismos de la alternativa. Por consiguiente, se podrá continuar tranquilamente clasificando la especulación de Santo Tomás con la etiqueta de "aristotelismo", del mismo modo que se clasifica a Hegel, con un desprecio análogo, entre los epígonos del "kantismo". Pero entonces se trata de una "aristotelismo especulativo", que el mismo Aristóteles no reconocería en sus tesis y conclusiones más características. Hace casi veinte

---

[36] Se comprende la preferencia de la teología patrística por Platón, contra el inmanentismo aristotélico (cfr. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 57, y espec. pp. 101 ss.).

[37] Cuando E. Hoffmann habla de la inevitable alternativa, planteada en la Edad Media, de "elegir" entre Platón y Aristóteles (cfr. *Platonismus im Mittelalter*, Warburg Vorträge, Berlin, 1926, p. 67), puede servir para caracterizar las otras corrientes del pensamiento (por ejemplo el agustinismo y el averroísmo), pero no para el tomismo.

[38] Hoffmann acusa al platonismo de los Padres de estar equivocado sobre la esencia misma del platonismo: "Was aber vom genuinen Platonismus verloren blieb, das war die urtümliche Seinsheit der Ideen: Sie war entweder in das Göttliche selbst (als dessen Funktion) oder in das Seelisch-Vernünftige (als dessen Dynamik) oder in das Weltgeschehen (als dessen Gesetzlichkeit) hineinverlegt" (*Platonismus und Mystik im Altertum*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch.-historich Klasse, Jahrgang 4, 1934-35, 2, Abhandlung, Heidelberg, 1935, p. 44). Santo Tomás escapa a esta acusación, mucho más que Kant, que aquí (p. 98, n. 2) es invocado por Hoffmann, siguiendo la pista de la Escuela de Marburgo.

años escribíamos: "En el desarrollo del aristotelismo, Santo Tomás alcanzó tal grado de *asimilación* –que no tiene nada de impuesto o ficticio, sino que es natural y real– del meollo especulativo del platonismo, es decir, de su aspecto durable, que pone en simbiosis con el aristotelismo. Y lo más importante, y quizá lo más sorprendente, es que, en el tomismo, ese fondo especulativo neoplatónico se basa casi siempre en principios aristotélicos"[39].

El punto central de esta asimilación tomista ha sido dado en la noción de "participación", que había sido el *caput mortuum* de los sarcasmos continuos de la crítica aristotélica. Se podrá reconocer que la noción de participación, tal como se la encuentra en los escritos platónicos, debía expresar en ellos una concepción de lo real, que se había deformado extremadamente de dos maneras distintas en la dispersión de las escuelas platónicas que se produjo en el trascurso de una historia de diez siglos; y Santo Tomás no lo podía admitir y jamás lo admitió. *Pero ¿cómo es posible, entonces, que las tesis más características del tomismo estén expresadas y dominadas por la noción platónica de participación?*[40]. La pregunta no es en absoluto superflua, sobre todo en este momento en que los desarrollos del pensamiento moderno han agotado la dialéctica de la resolución de lo múltiple en lo uno, perdiendo ambos términos de la alternativa. Las tesis teóricas fundamentales del tomismo se pueden enunciar de la siguiente manera:

a) *En cuanto al origen de los seres.* La demostrabilidad racional de la creación, aun cuando debía ser (tal como lo admite Santo Tomás, en cuanto es posible) *ab aeterno*; e igualmente la demostrabilidad racional de la creación de los seres completamente espirituales, que serían, pues, ónticamente *necesarios* en sí (lo que Santo Tomás afirma categóricamente).

b) *En cuanto a la estructura de los seres.* La composición radical –de esencia y *esse*– del ser finito como tal, en la cual se actualiza la *Diremtion* de lo real, y que expresa teóricamente el fundamento último de la distinción entre lo uno y lo múltiple, lo Infinito y lo finito, Dios y la criatura.

c) *En cuanto a la causalidad de los seres.* La dependencia total de la causa segunda frente a la Causa Primera, de modo que esta dependencia total sea incluso la fuente de la actividad de las causas segundas en su totalidad; por consiguiente, no sólo como fuente del impulso, sino como constituyente del ser mismo de la causa (en acto) y del efecto (en acto) y de la causalidad (en acto) que une a ambos.

Los tres pilares de la metafísica tomista encuentran ahora su punto de apoyo teórico definitivo, *único y propio*, en la noción de participación. Después de haber probado suficientemente esta conclusión –en lo que concierne a la distinción de esencia y *esse*– en nuestra tesis de juventud, nos queda aún el problema, quizá más esencial, de la causalidad. Nuestras últimas investigaciones en esta dirección nos han conducido a un resultado más flexible y dialéctico, más misterioso y sutil al mismo tiempo. Se lo puede expresar como señalemos a continuación, aunque esos términos sean sólo aproximativos, como también se verá. En el tomismo, la fundamentación de la causalidad se encuentra en dos líneas teóricas convergentes. Una es la dialéctica del Bien, que, como se ha indicado, desea comunicarse y transmitir. La otra es la dialéctica del ser [*esse*] según la "reducción intensiva" de lo múltiple al Uno, *o* de los seres al *esse*. En efecto, ese concepto completamente único de *esse* intensivo, ya lo habíamos destacado en nuestro primer estudio, se transforma decididamente en el nudo teórico original del tomismo. Domina, desde el comienzo al fin, toda la disposición predicamental y trascendental de la fundamentación de la "posibilidad" de la causalidad, tanto en la dialéctica descendente (de Dios a las criaturas), como en la dialéctica ascendente (de las criaturas a Dios).

La noción tomista de *esse* –como lo expondremos[41]– es la noción de acto puro, o de acto intensivo emergente por excelencia. Salvo que se cometa un error, los elementos del problema son aquí tres: el concepto de acto, el concepto de intensidad del acto, y, naturalmente, el concepto de acto intensivo aplicado al *esse*, que es, por otra parte, el elemento decisivo. Podríamos agregar también el concepto de *ens–esse*, pero es común a Platón y a Aristóteles, y constituye el *punctum diremtionis* del que hablamos. No es el principio que "dirime", sino el objetivo de la dialéctica de la *Diremtion* misma. Se reconocerá ciertamente, sin discusiones esenciales, que el concepto de acto, tal como Santo Tomás lo entiende y lo aplica, es de inspiración claramente aristotélica. Pero será importante reconocer también que la noción de intensidad del acto, es decir, el principio de la *perfectio separata*, es típicamente platónico, y que expresa incluso el rasgo teóricamente más característico del platonismo, al cual, por consiguiente, apuntó más directamente la polémica aristotélica, como muy bien lo sabía Santo Tomás.

---

39 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, p. 5.

40 Preferimos indicar el nudo teórico de la especulación tomista con la expresión: "la noción platónica" de participación, antes bien que la noción de "participación platónica". En efecto, aunque la noción tomista de participación –como, por otra parte, en San Agustín, en el Pseudo-Dionisio y en el *De causis*– provenga del platonismo, adopta y asimila esencialmente la metafísica del acto aristotélico. Siempre es necesario tener presente este punto particular, puesto que da su propia calificación al tomismo como sistema especulativo, y lo diferencia de todo otro sistema.

41 Consúltese también, como introducción, la exposición sintética en: C. Fabro, *La nozione di partecipazione*, pp. 187 ss., espec. pp. 199 ss.

"sustancia... teórica de la dialéctica platónica ha pasado totalmente al tomismo, si bien en éste se ha transformado para ejercer nuevas funciones"[45].

El primer carácter propio de la forma o de la Idea es su inmutabilidad: una forma sujeta al devenir estaría inmersa en el no-ser. La forma pertenece, pues, a la "armonía inteligible" que, en Platón, es ante todo la esfera del ser como tal. El "camino" que separa la forma de la materia, y lo inteligible de lo sensible, conduce así hacia el ser en su simplicidad. Se puede decir que la forma, en la medida en que avanza más en la abstracción, al mismo tiempo se enriquece, y se carga cada vez más de ser y de perfección de ser. Se trata, sin embargo, más bien de una universalidad de perfección que de la de predicación, y sólo podrá ser universalidad de predicación siendo en primer lugar universalidad de perfección. La "predicación intensiva", y, en consecuencia, la abstracción intensiva, son las bases de la predicación extensiva y de la abstracción lógica.

Se comprende así la segunda propiedad de la estructura metafísica de la Idea, que se relaciona precisamente con esta universalidad intensiva. Aquí se realiza esa *synopse* o comprensión global de los seres en el ser. En efecto, mientras sube gradualmente de forma en forma, de género en género, hasta los géneros supremos, e incluso más allá, hasta el Uno, la visión del metafísico se transforma en sentido inverso de la visión del lógico. Éste último afirma la universalidad de predicación en virtud del "contenido común", que se reduce continuamente en proporción directa con el crecimiento de la abstracción. El metafísico, al contrario, comprende la universalidad de predicación basándose en la "actualidad y perfección común". Cuanto más universal es ésta, tanto más irradia a su alrededor su influencia y las relaciones que fundan la realidad del ser. Entendiéndolo de esta manera, se puede decir que este elemento del platonismo no ha sido superado por la crítica aristotélica, sino más bien olvidado. Al contrario, en la especulación tomista adquiere toda su importancia[46]. Pero es necesario admitir que, en esta dialéctica, la "comprehensión" y la "extensión", en relación con la "forma de ser" [*forma essendi*], no se encuentran en relación inversa, sino que se refieren una a la otra, y una se funda en la otra. No debemos ocuparnos demasiado de ello, haciendo que la lógica formal se sienta limitada, puesto que la lógica se ocupa de las relaciones de distinción mental y no de la fundamentación de lo real. Por consiguiente, ella viene *post festum*, mientras que nosotros nos encontramos aquí en el punto decisivo de la fundamentación de la verdad del ser. La determinación última de la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo Infinito y lo finito, donde la tarea del pensamiento consiste en "aproximarse" al ser, no en "definirlo"[47]. También es necesario subrayar, en ese movimiento ascendente de la *synopse*, la "comunidad" o mutua pertenencia esencial del elemento formal y el elemento causal en esta fundamentación de lo real, según un movimiento doble de relaciones alternativas. En efecto, en la dialéctica ascendente, es la relación formal (la universalidad de predicación) lo que conduce a la relación causal, mientras que en la dialéctica descendente (Festugière) es la universalidad de causalidad lo que justifica la relación formal de predicación. Ciertamente la situación es muy difícil para el pensamiento clásico, y sólo podrá esclarecerse en el creacionismo cristiano (ejemplarismo divino); pero es cierto, sin embargo, que si en la antigüedad alguien comprendió que el "movimiento" del pensamiento debía ser paralelo y corresponderse con el "movimiento" del ser, y no sólo ser su espejismo, ése era Platón. El platonismo clásico y el platonismo cristiano tienen el mérito de ubicar este principio en el centro mismo del problema de la verdad del ser, con argumentos cada vez más precisos.

Así, el "principio de la Idea" (de la *perfectio separata*, según la terminología tomista), se revela, pues, como el "punto de partida" de toda la solución metafísica. Es, en su explicitación fundamental *in actu exercito*, el primer principio. Decir que "toda perfección y todo acto sólo puede ser *único* en su género", significa que el acto, y todo acto, se afirma por sí mismo, y que exige, por consiguiente, ser en todas partes el mismo, reivindicando su cualidad originaria. Así, la afirmación de Parménides sobre el tema de la unidad e identidad del Ser retorna renovada y reconstituida, desde el momento en que se admite (y quizá Platón mismo lo ha admitido, como se ha dicho), en primer lugar la dependencia del mundo sensible con respecto a las Ideas y, seguidamente, y sobre todo, la dependencia de las Ideas con respecto al Primer Principio[48]. La originalidad

---

45 Cfr. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, II, ed. Paris, 1950, pp. 180 ss.

46 Lo que se podría llamar "abstracción intensiva" (Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, 2ª ed., pp. 135 ss.) es lo que Festugière llama "síntesis". Concluye: "De modo que el concepto más abstracto, no obstante el más universal, el concepto de *ser*, será al mismo tiempo el más comprehensivo, puesto que incluye en sí mismo todo el sistema –tan diverso como la esencia– de las relaciones que mantienen entre sí todas las realidades que participan en el ser" (A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 182, y nota). Santo Tomás, tal como lo diremos, dará un nuevo paso, que tiene un valor decisivo, hablando del *esse* o *actus essendi* intensivo. Ya hemos hecho alusión a ello, y hablaremos de ello más detalladamente.

47 Aristóteles ya había observado ese hecho, a su manera, y quizá sesgadamente, pero sin embargo con profundidad, cuando negó el carácter de género al concepto de ὄν (*Metaphysica*, III, 3, 998 b 23).

48 Creemos que Festugière ha tocado lo esencial del problema, cuando escribe, para profundizar el principio de la σύνοψις, esta página ejemplar sobre el tema de la perspectiva última del platonismo: "Es que las Formas intermediarias, a saber, todas las Formas que no son la Forma última, y que se subordinan a ella, sólo de esta última extraen su realidad de Forma y de ser. Una Forma

del platonismo se sitúa precisamente –aunque pueda parecer paradójico– en esto: en que las Ideas y las formas son "causas" y principios antes de ser "objetos" de conocimiento, y se vuelven objetos del conocimiento participado precisamente en cuanto son participadas. Así pues, es siempre la "causalidad" del acto y de la forma lo que condiciona el devenir, ya sea de la naturaleza o del alma.

Esas consideraciones nos enseñan que lo que llamamos "dualismo" hay que buscarlo más bien en Aristóteles que en Platón. Es el Intelecto puro de Aristóteles lo que está totalmente separado del mundo, y le es imposible (porque ello no "conviene" a su naturaleza) conocer seres singulares, por temor a dispersarse y a contaminarse. Al contrario, el tema de la Providencia es uno de los más asiduos en Platón y en el platonismo, del mismo modo que el de la producción de las cosas, que es su fundamento. Así pues, Santo Tomás puede escribir con perfecta lógica platónica: "'Ἰδέα graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit *exemplar* eius cuius dicitur forma; vel ut sit *principium cognitionis ipsius*, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. *Et quantum ad utrumque necesse est ponere ideas*". La razón se encuentra en la fundamentación de la causalidad del devenir, ya se trate de una causa natural o de un principio dotado de conocimiento: "In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non agit propter formam nisi inquantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter: 1° In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae, secundum esse naturale; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. 2° In quibusdam vero, secundum esse intelligibile; ut in his quae agunt per intellectum, sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici *idea domus*, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit". Las "Ideas divinas" son pues el "fundamento" de la creación: "Quia igitur mundus non est casu factus, sed est a Deo per intellectum, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem ciuis mundus factus est. Et in hoc consistit rario ideae"[49]. La Idea es, por consiguiente, el principio activo de las cosas existentes en Dios. Es decir, ella es la esencia una y simple de Dios, considerada en su momento de causalidad *ad extra*, en la "prolongación" hacia lo real, que hace a Dios presente en el mundo, y al mundo sujeto a Dios. Se lo podría expresar también diciendo que, desde el punto de vista estrictamente teológico, la Idea de las cosas en Dios expresa la *Diremtion* originaria de la esencia divina con respecto a la fundamentación de lo real: "Licet Deus per essentiam suma se et alia cognoscat, tamen *essentia sua est principium operativum aliorum, non autem suipsius.Iideo habet rationem ideae secundem quod ad alia comparatur*; non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum"[50].

La "expansión", si se lo puede decir así, y la penetración de la esencia divina en el mundo del *devenir temporal* es explicada por Santo Tomás, conforme a la tradición patrística, sobre todo a San Agustín y al Pseudo Dionisio[51], por medio de la dialéctica de la Idea, precisamente tomada en su sentido platónico de *ejemplar* [παράδειγμα], que Aristóteles ha rechazado expresamente: "Cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et *secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest* et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio... *Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus*"[52]. Así pues, con respecto a Dios, y

es Forma, un inteligible es inteligible, y, es decir, un ser es ser sólo por la acción del primer principio, Bello, Bueno o Uno; principio formal que da a las Ideas subordinadas el ser, y ser lo que son; fuente, por consiguiente, de la existencia y de la esencia. En consecuencia, el ser verdadero, y verdadero porque es primero, no es, para Platón, tal o cual Forma, sino ciertamente la única Forma completamente primera, fuente de toda formalidad y del ser. *La Idea mantiene con el Uno las mismas relaciones de dependencia que los singulares concretos mantienen con la idea*. Si bien el Uno no es causa del ser sólo para todo el mundo inteligible, sino que lo es también para cada una de las Formas de todos los singulares concretos. Todo pende del Uno. Todo recibe del Uno la formalidad y el ser" (A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, pp. 221 s. Las cursivas son nuestras).

El principio de que "todo está suspendido del primer Principio" se encuentra también, y es algo bien conocido, en Aristóteles (*Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 14: ἐχ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἥρτηται ὁ οὐρανὸς χαὶ ἡ φύσις). Pero la reducción posee aquí un significado de fin de las aspiraciones y de punto de llegada, no de punto de partida o de dependencia efectiva.

[49] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a1. La crítica de Aristóteles no afecta al principio metafísico de la Idea, sino solamente a la posición del χωρισμός ...: "secundum quod [Plato] ponebat eas [Ideas] per se existentes, non in intellectu" (ad1). La analogía del *artifex*, que Santo Tomás introduce aquí (a2, ad2) y en otras partes (cfr. *In I Sententiarum*, d36, ql, a1; *De veritate*, qII, a5, q3, a1, ecc.) cuando trata el problema de la creación y de la providencia, es, evidentemente –¡es inútil decirlo!–, de inspiración platónica.

[50] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a1, ad2.

[51] La autoridad de Dionisio es invocada por ejemplo en *In I Sententiarum*, d36, q2, a1, a3; *De veritate*, q3, a2; y la de San Agustín en *De veritate*, q3, a1, contra.

[52] Esta "función dinámica" o causal propia de la Idea debe entenderse en sentido fuerte y exclusivo: "Eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi in virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo secundum quod significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem" (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a3, ad2).

en cuanto a la relación de Dios con las criaturas y de las criaturas con Dios, el principio platónico es el que vale para la fundamentación de la realidad de lo finito, es decir, el principio del realismo absoluto, porque la ciencia (práctica) de Dios es causa de los seres, y porque es, pues, una ciencia dirigida ante todo hacia la causalidad, lo que la distingue de toda otra ciencia de los seres creados que conocen por una reflexión sobre las cosas mismas: "*Illud quod est principium essendi est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est*; sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei vel principiorum eius; quae non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione"[53]. Y ésta es precisamente la función de la Idea divina, como hemos visto.

En ese clima platónico concibe Santo Tomás la causalidad de la Idea divina en toda su plenitud unitaria de *causa exemplaris, efficiens* y *finalis*[54] preconizando la primacía de la causa final, que también pertenece en primer lugar, y con una fundamentación metafísica más explícita, a Platón más bien que a Aristóteles; porque Platón la ubica expresamente en el dominio trascendental, mientras que Aristóteles la considera en la esfera de la acción predicamental. En efecto, lejos de aislarse en la contemplación abstracta de la Idea, Platón, en sus años más maduros, es completamente absorbido por la tarea de impregnar con la Idea el mundo de la realidad cambiante. Se encuentran sus mejores testimonios en la doctrina del *Anima mundi* y del Demiurgo, ya sea que ambos principios deban ser identificados en realidad (Festugière), o bien que permanezcan distintos. Son, en efecto, Principios trascendentales de una realidad predicamental. El *Anima* es definida simplemente como "principio de movimiento" [ἀρχὴ τῆς χινήσεως]. Así, gracias a su actividad, el orden y la unidad aparecen en el desorden y en la multiplicidad, puesto que el Alma está relacionada con las Ideas, y ella, por su naturaleza, se mueve a sí misma, de modo que puede garantizar la continuidad del movimiento en la realidad sensible[55]. Pero el alma garantiza también el *orden* en el mundo sensible –el movimiento reglado de las alteraciones de generación y corrupción– porque ella misma se mueve según un movimiento que está ordenado por dos principios: por una parte, el intelecto, que está en el Alma[56], contempla eternamente las Ideas y conoce así el orden; y, por otra parte, el Alma está formada por sustancias, una de las cuales (la sustancia del ταὐτόν) es de la misma naturaleza que las Ideas, y las otras dos (el τὸ ἕτερον y la mezcla de ταὐτόν y τὸ ἕτερον), ejecutan con la primera movimientos coordinados. Así pues, el Alma del mundo ve el orden (en las Ideas), y se mueve eternamente según sus propios movimientos siguiendo un orden.

Es evidente que toda esta teleología depende de lo Bello, el Uno y el Bien. El movimiento ordenado del mundo se produce en el nivel inferior, pero la energía, la dirección y el orden vienen de lo alto. En la teleología platónica, que llamamos trascendental, el Bien domina la eficiencia, la constituye y la sostiene, y, por ello, Platón ha sido el primero en concebir la causalidad divina como una donación generosa y beneficiosa. Santo Tomás, según la enseñanza de Platón, ubica el Bien en el origen de la causalidad: "Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum huiusmodi, bonum est. *Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quae pertinent ad rationem boni*"[57]. Ya se encuentra aquí un nudo primario de la metafísica de la causalidad, del cual deberemos volver a hablar. Lo que importa por el momento es constatar la pertenencia esencial del principio de la Idea al principio del Bien, y, por consiguiente, el descenso de la energía operativa del Bien hacia la Idea y de la Idea (por obra del *Anima*, del *Demiurgo*... en Platón) hacia las cosas.

Cuando Santo Tomás profundiza de esta manera el ejemplarismo platónico, en su aspecto dinámico, no sólo tiene a San Agustín en su pensamiento, sino también, en primer lugar, al Pseudo Dionisio, quien insiste en la afirmación del carácter individual de los "ejemplares" divinos[58]; mientras que la tradición platónica heterodoxa (*Platonici*), afirmando el carácter universalista, debe inventar, en consecuencia, una teoría complicada de emanaciones. Dionisio saca punta al problema y afirma que en Dios hay una Idea propia para cada ser: "Sed Dionysius sicut dixerat Deum esse causam totius esse communis, ita dixerat eum esse causam proprietatis uniuscuiusque; unde consequebatur quod in ipso Deo essent omnium entium exemplaria". Santo Tomás aprovecha la ocasión para exponer completamente su doctrina sobre la *Diremtion* primordial, donde subraya el "momento" de la libertad divina, principio único decisivo del don del ser, mientras que las Ideas son, en cierto sentido, los testigos dentro de la divinidad misma, de esta resolución: "Quod quidem hoc modo intelligi oportet: Deus enim, etsi sit in essentia sua unus, tamen intelligendo suam unitatem et

[53] Tomás de Aquino, *De veritate*, q2, a3, ad8.

[54] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d19, q5, a2; d38, q1, a1 y *passim*.

[55] Cfr. Platón, *Phaedro*, 247 d-e.

[56] Cfr. Platón, *Timeo*, 30 b. Me refiero a A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 103. El autor señala allí el mismo finalismo para el Demiurgo (pp. 105 ss.) cuya obra formadora consiste en hacer pasar el mundo del desorden al orden.

[57] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q49, a1.

[58] Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶνα τοὺς ἐν θεῷ ουσιοποιοὺς χαι ἑνιαίως προυφεστῶτας (Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. V, § 8; *PG* 3, 824 C).

que, en sentido propio, puede ser atributo únicamente de la sustancia[73]. No obstante, este *esse* no es concebido como algo extrínseco, sino como una resultante de los principios mismos de la sustancia; y así el texto nos permite preguntarnos en cierta medida si Averroes no habría tomado su revancha contra Avicena. Leámoslo en sus tres etapas:

> "Dicendum, quod esse, dupliciter dicitur, ut patet per Philosophum in V *Metaphysicam*, et in quadam glossa Origenis super principium *Ioannis*. [a] Uno modo, secundum quod est *copula verbalis* significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam *anima* facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividentis. Et sic *esse* attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. [b] *Alio modo esse* dicitur *actus entis* in quantum est ens, idest quo denominatur ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur".

Sin forzar demasiado esta terminología, el *esse*, llamado *actus entis* (y no aún *actus essendi*) "quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura", podría ser también la *existentia* entendida como esencia realizada (por oposición a la esencia posible). Por otra parte, la continuación del artículo sigue hablando de una doble atribución: una, de lo que tiene el *esse ut quod*, es la sustancia completa subsistente; la otra, *ut quo*, para las formas y los accidentes:

> "Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo sicut ei *quod* proprie et vere habet esse vel est. Et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: unde quod vere est, dicitur substantia in *I Physicam*[74]. Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse, alio modo, idest *ut quo* aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album".

La última parte del texto aplica y confirma esta distinción de un *esse* sustancial *ut quod* y de un *esse* accidental *ut quo*, hasta el punto de hablar expresamente de un *duplex esse*:

> "Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur *esse duplex*. Unum scilicet esse *resultans* ex his ex quibus *eius unitas integratur*, quod proprium est *esse suppositi substantiale*. Aliud est *esse supposito attributum* praeter ea quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati cum dicitur: Socrates est albus".

[73] Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, IX, q2, a2 [3].

[74] Aristóteles, *Physica*, I, 2, 185 a 22 ss.

Por consiguiente, en la Persona divina de Cristo, concluye el artículo[75], puesto que sólo hay un único subsistente en cuya integridad concurre también la naturaleza humana, sólo hay un único *esse suppositi*, porque la unidad del *esse* viene del agente (de la Persona divina que es *quod*), y no de las naturalezas (que son principios *quibus*). No creo forzar el texto diciendo que el *esse*, aquí y en todo este primer periodo de doble influencia aviceniana y averroísta, es entendido como *esse in actu* más bien que *esse ut actus*. En consecuencia, en Cristo (*in statu unionis* como Verbo encarnado) hay un solo *esse* sustancial (el *esse* eterno y divino del Verbo), aunque se pueda admitir en él –como en todo agente que es totalmente subsistente– un *multiplex esse accidentale*. Si (hipotéticamente) en Cristo, la naturaleza humana llegara a ser separada de la divinidad del Verbo, tendría entonces su propio *esse* finito distinto del *esse* divino: "Non enim impediebat quin proprium esse haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens"[76]. La firme declaración de que el "esse est id quo fundatur unitas suppositi: unde esse multiplex praejudicat unitati essendi"[77], se comprende mejor si se considera el *esse ut actus*; pero eso sólo será afirmado de una manera explícita más tarde. Acá tenemos en vista sobre todo el *esse in actu*, el acto de realización en sentido aviceniano. Este significado nos parece predominante en lo que se puede llamar la "primera" forma de la demostración de la distinción de esencia y *esse*, que culmina con la *Summa Contra Gentiles*. Ciertamente Santo Tomás siempre ha admitido una distinción real de *esse* y *essentia*, pero hay un desarrollo en su manera de interpretarla[78], que supone a su vez un movimiento de profundización en la manera de entender el *esse* como acto. Veámoslo en sus momentos esenciales.

[75] Seguramente en el mismo sentido interpreta la distinción, que aparece en la cuestión *De Unione Verbi incarnati* (a3), de un *esse principale* (según la naturaleza divina) y un *esse secundarium* (según la naturaleza humana), y, en consecuencia, también de un *duplex esse*, pero "secundum quid".

[76] Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, IX, q2, a2 [3], Turín, p. 181 a.

[77] Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, IX, ad2, Turín, p. 181 b.

[78] El texto que expresa quizá en su forma más densa y más completa la situación de esta primera etapa aviceniana del *esse* tomista es el siguiente: "Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis...; et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex *esse* et *quod est*" (Tomás de Aquino, *De veritate*, q27, a1, ad8). Hágase la comparación con los textos anteriores, espec. *De ente et essentia*, c5, y con *In I Sententiarum*, d8, q1, a1.

a) *De divinis nominibus*, c. 5: "*de Existente, in quo et de Exemplaribus*"[92]

Al principio, Santo Tomás pone en relieve la doctrina platónica de la *trascendencia* absoluta de la divinidad y, por consiguiente, el carácter de impenetrabilidad de la esencia divina, que sólo puede ser nombrada por los nombres de sus efectos y no en sí misma. Después del primer nombre, *Bonum* (c. IV), que abarca tanto las cosas existentes como las no existentes, tal como la materia primera (asimilada por los platónicos al *non-ens*), los otros nombres principales son *ens-esse*, *vita*, *sapientia*...[93]. Por consiguiente, permanecemos siempre en el campo de la atribución y no en el del conocimiento en sí mismo; podemos, en efecto... "laudare Deum nomine *boni*, secundum quod est causa omnium bonorum; et nomine *existentis* [entis], secundum quod facit omnem substantiam; et nomine *vitae*, secundum quod vivificat omnia; et nomine *sapientiae* secundum quod dat sapientiam"[94]. Se trata de esa dependencia causal universal (extrínseca en cierto sentido) que es designada en las primeras obras como "efficiens-exemplaris"[95]. Una segunda observación más importante aun que la primera, destaca la crítica de Dionisio contra el "separatismo" platónico que planteaba efectivamente tantas causas distintas como formalidades distintas, aislando de este modo fuera del Bien en sí, que era la causa de los bienes participados, el *esse per se*, la *vita per se*, y así sucesivamente... Dionisio unifica todas esas perfecciones en las causalidades respectivas del único Principio primero[96], aunque mantiene la trascendencia absoluta de esas perfecciones. Éste es uno de los momentos decisivos de la metafísica tomista y de la purificación nocional de la atribución del *ens-esse*, que en el tomismo suplantará a la (extrínseca) del Bien. Santo Tomás se concede una dilación para denunciar la naturaleza y la importancia de la "corrección" que hace Dionisio[97]. Podemos distinguir en su *Comentario* tres momentos:

a) "Sciendum est quod Platonici, quos multum in hoc opere Dionysius imitatur, ante omnia participantia compositionem, posuerunt separata per se existentia, quae a compositis participantur; sicut ante homines singulares qui participant humanitatem, posuerunt hominem separatum sine materia existentem, cuius participatione singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant quod, ante ista viventia composita, esset quaedam vita separata, cuius participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam; et similiter per se sapientiam et per se esse. Haec autem separata principia ponebant ab invicem diversa a primo principio quod nominabant per se bonum et per se unum".

b) La "corrección" y la superación realizada por Dionisio:

"Dionysius autem in aliquo eis consentit et in aliquo dissentit: *consentit* quidem cum eis in hoc quod ponit vitam separatam per se existentem et similiter sapientiam et esse et alia huiusmodi; *dissentit* autem ab eis in hoc quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium quod est Deus".

c) La "perfectio separata secundum rem" (= Dios) y "secundum rationem" (= la formalidad abstracta):

"Cum ergo dicitur per se vita, secundum sententiam Dionysii, dupliciter intelligi potest: uno modo, secundum quod per se importat discretionem vel separationem realem et sic per se vita est ipse Deus. Alio modo, secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem et sic per se vita est quae inest viventibus, quae non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia et sic de aliis...[98]. Hic autem per se vitam accepit pro vita quae inest viventibus: loquitur enim hic de participationibus, vita autem per se existens non est participatio".

Ese prólogo ya ha preparado la noción siguiente de *ens* [*esse*]. Los platónicos no veían en él más que el grado ínfimo de las formalidades reales, no sólo posterior al Bien, sino también a la inteligencia y a la vida, como veremos en el *De causis*. Opuestamente, Dionisio lo atribuye a Dios mismo, anterior a todo lo demás, incluso anterior al espíritu o Inteligencia, aunque no obstante en el segundo rango, después del Bien. La prioridad del *esse* sobre el *intelligere* –que, en la interpretación de Santo Tomás, adquiere un valor sistemático, y es decisiva para nuestro estudio– es demostrada por una audaz aplicación de la teoría platónica de la participación: sólo por la participación del inteligible, la inteligencia capta que el *esse* es; en consecuencia, el *ens* es anterior y la supera[99]. La

[92] Cfr. Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, C. Pera (ed.), Turín, 1950, pp. 227 ss., n. 616 ss. Para que sea más cómodo, las citas remitirán a los números insertados en el texto de esta edición.

[93] Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, C. Pera (ed.), n. 606-610.

[94] Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, n. 611.

[95] Cfr. por ejemplo Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d8, q1, a1, ad2; Parma, VI, p. 67 b.

[96] Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, C. Pera (ed.), n. 612-613.

[97] Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, n. 634.

[98] Dionisio trata sobre ello más adelante en el cap. VI.

[99] Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, n. 625: "Primo ponit duo universalia: scilicet existens et mentem, idest inellectum. Nam mens comprehensiva est totius esse. Sed quia mens, idest intellectus, non fit actu intelligens nisi per participationem intelligibilis quod est ipsum existens, posuerunt Platonici quod ipsum existens, quod separatum ponebant, est supra intellectum creatum primum, sicut intelligibile est ante intelligens et participatum ante participans. Et

tampoco la doctrina de Dionisio, y Santo Tomás lo destaca con una perfecta exactitud:

"Videtur tamen non esse eius intentio ut loquatur de aliquo esse separato, sicut Platonici [aquí, Proclo] loquebantur, neque de esse participato communiter in omnibus existentibus, sicut loquitur Dionysius, sed de esse participato in primo gradu entis creati, quod est esse superius"[131].

Pero he aquí que Santo Tomás, de manera inesperada, mostrando la relación de aquel "esse creatum primum" (que llama "participatum") con la Causa Primera, llama simplemente a ésta *esse purum subsitens... non participatum*:

"Et quamvis esse superius sit et in intelligentia et in anima, tamen in ipsa intelligentia prius consideratur ipsum esse quam intelligentiae ratio, et similiter est in anima; et propter hoc praemisit quod est supra animam et supra intelligentiam"[132].

Así pues, el par platónico "participado" y "no participado" es el que resuelve la posición ambigua del *esse creatum primum*:

"De hoc igitur esse in intelligentiis participato, rationem assignat quare sit maxime unitum. Dicit enim quod hoc contingit 'propter propinquitatem suam' primae causae; quae est 'esse purum' subsistens et est 'vere unum' non participatum, 'in quo non' potest aliqua 'multitudo' inveniri differentium secundum essentiam... Unde intelligentia quae est propinquissima causae primae habet esse maxime unitum"[133].

Pero ni el *De causis*, ni ningún platónico jamás ha identificado a Dios con el *esse purum*, porque el *esse* es el abstracto formal de *ens* y, por consiguiente, sólo se dice de lo finito. Es y puede ser llamado infinito en cuanto es la formalidad primera predicada en general de todos y cada uno de los existentes. En consecuencia, su "realidad" efectiva se presenta constituida por su propia esencia, que es tal y tal otra, es decir, finita, y por el *esse* formalísimo, que es el acto común a todos los seres. Son las esencias concretas y finitas las que multiplican el *esse*, que en sí es ilimitado:

"Et ipsum quidem [esse] non est factum nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito"[134].

---

131 Tomás de Aquino, *In De causis*, lect4; S., S. p. 29.

132 Tomás de Aquino, *In De causis*, lect4; S., S. p. 29.

133 Tomás de Aquino, *In De causis*, cfr. lect16, S., p. 95.

134 *De causis*, prop. IV; O. Bardenhewer (ed.), p. 167; S., p. 26. Al contrario, Santo Tomas entiende el *esse* de las inteligencias puras como finito, porque está limitado por la *esencia*, y la esencia en sí misma como infinita, porque es pura forma sin materia; pero todo ello es síntesis tomista, y no interpretación del neoplatonismo ni del escrito neoplatónico *De causis*. Santo Tomás, quien cita sólo en el comentario de la prop. IVª la prop. 86 de Proclo, debía haber leído, continuando su lectura de la obra *Elementatio theologica*, la prop. 89, que explica por una parte la infinitud del ente principal [ὄντως ὂν = *enter ens*] por la extensión ilimitada de su energía, por consiguiente, de la actualidad, y, por otra parte, explica su finitud por el hecho de que participa del Uno. Más claramente aún, la siguiente prop. 90 no deja ninguna duda sobre la significación que el neoplatonismo ha dado a la fórmula de la composición de finito e infinito. Proclo escribe, en efecto: "Omnibus ex finitate et infinitate constantibus praestitit secundum se prima finitas et prima infinitas", y después de la demostración se concluye: "Ante mixtum ergo haec primo" (C. Vansteenkiste (ed.), p. 298). El principio vuelve a aparecer con mucha frecuencia en las obras de Proclo, y deriva del *Parmenides*, 144 e ss., que es el diálogo preferido de Proclo (cfr. *The Elements of Theology* , E. R. Dodds (ed.), pp. 246 ss.); es repetido en la prop. 102, donde se lee que "res omnes habent essentiam per *ens primum*" el cual "omnibus impertitur finitatem simul et infinitatem, mixtum existens ex his primo" (p. 492).

El texto griego no deja duda (cfr. E. R. Dodds (ed.), p. 92). Santo Tomás cita esta proposición más adelante (lect18). Por consiguiente, el *De causis* ha permanecido en la misma línea de Proclo cuando, en la prop. IV, ha escrito sobre *esse causatum primum*: "Et ipsum quidem non est factum multa nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito" (*De causis*, O. Bardenhewer (ed.), p. 167). Aquí es evidende, como en todo el platonismo, que se trata de una relación de ejemplaridad formal y no de composición real o de estructura.

En su *Comentario*, Santo Tomás explica –con la ayuda de Proclo– el principio de que la "*perfectio* o forma separada" como tal es simple, indivisible, única..., de manera que si, de hecho, es multiplicada, ello depende de la potencia que se une a ella; pero mientras que Proclo y el *De causis* hablan en general, y, por consiguiente, en plural, del "enter ens" [τὸ ὄντως ὂν][135], y evidentemente entienden que designan en las inteligencias el *esse* como infinito y la esencia como finita, Santo Tomás invierte exactamente la situación, puesto que para él el *esse* infinito es Dios y sólo Él:

"Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum; et tale est Deus, ut dicitur infra in XVIª propositione. Sed, si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter"[136].

Santo Tomás retoma así la tesis central de su metafísica, es decir, la distinción real de esencia y *esse*, como acto y potencia, en toda criatura:

---

135 Se trata de las prop. 86-89 de Proclo (*The Elements of Theology*, pp. 78 ss.). Santo Tomás, en su comentario, cita las proposiciones 89 y 86 en este orden (cfr. S., p. 30).

136 Tomás de Aquino, *In De causis*, lect4; S., p. 30.

"In tantum igitur intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, in quantum natura intelligentiae infinita dicitur secundum potentiam essendi; et ipsum esse quod recipit, est finitum. Et ex hoc sequitur quod esse intelligentiae multiplicari possit in quantum est esse participatum: hoc enim significat compositio ex finito et infinito"[137].

En el comentario a la prop. XVI^a, reconoce perfectamente la posición platónica del infinito [*esse*] como formalidad intermediaria entre el Bien-Uno y el *ens*: es el infinito ideal. Pero ésa no es, según Santo Tomás, la doctrina del *De causis*, para el cual –como para Dionisio– no existen formas ideales separadas, y, por consiguiente, lo único verdaderamente infinito es sólo Dios. Santo Tomás es coherente consigo mismo en su objetivo de separar de Proclo el *De causis*, que él ubicó en la escuela de Dionisio:

"Sed quia Auctor huius... omnia attribuit uni primo quod est Deus, ut supra etiam patuit ex verbis Dionysii, ideo, secundum intentionem huius Auctoris, hoc 'primum infinitum' a quo 'omnes virtutes' infinitae dependent, est primum simpliciter quod est Deus". [...] [En consecuencia] "et quod Proclus probat de idea entis, hic probatur de ente primo creato, quod est intelligentia"[138].

Cuando el *De causis* afirma a continuación, en correcto estilo platónico, que lo Primero está "sobre lo infinito", Santo Tomás está listo para glosar que Dios está sobre lo infinito participado y creado (es decir, las formas puras o inteligencias, el alma y los cuerpos celestes), no de lo Infinito por esencia, que es Dios mismo:

"Sed Proclus [y no el *De causis*] hoc posuit tanquam idea infiniti sit media inter ideam boni et ideam entis"[139].

---

[137] Tomás de Aquino, *In De causis*, lect4; S., p. 30.

[138] Tomás de Aquino, *In De causis*, lect16; S., p. 95.

[139] Tomás de Aquino, *In De causis*, lect16; S., p. 97. La prop. XVI^a (XV^a) trata de la dependencia de las energías difundidas en el cosmos por el primer Infinito, que es el "Ens primum creans quod est super infinitum"; bajo él está el "infinitum primum creatum", que es la inteligencia. En realidad, todas las esencias divinas (inteligencias, almas nobles, cuerpos celestes) deben ser llamadas infinitas, infinitos causados por el *Ens primum creans*; pero todo eso, muy probablemente, para el *De causis*, como para Proclo, no es la Causa Primera sino el *esse* como *prima rerum creatarum*. En el comentario tomista de esta proposición XVI^a (XV^a) son introducidas las prop. 92 y 93. Observamos, por su carácter sintomático, una corrección de lectura del texto, propuesta por Santo Tomás, contra el testimonio concordante de todos los manuscritos, para poner de acuerdo el texto con su propia interpretación (¡!). La prop. XVI^a (XV^a) comienza así: "Omnes virtutes quibus non est finis, pendentes sunt per infinitum primum quod est virtus virtutum, non quia sunt acquisitae, fixae, stantes in rebus entibus, immo sunt virtus rebus habentibus fixionem" (S., p.

Entonces, podemos concluir de ello que el *esse* del que habla la prop. IV^a no puede ser el *esse ut actus essendi*, que se encuentra en Dios *per essentiam* y en las criaturas *per participationem*. Sólo en Dios existe el Bien increado, y, propiamente, tampoco se encuentra en las criaturas; son, más bien, todas las criaturas las que se encuentran en él, en cuanto el *esse* es la formalidad abstracta que abarca y hace ser a todos los existentes. Para el neoplatonismo se trata de mantener al mismo tiempo, como se dirá más adelante, los dos principios el trascendentalismo y el separatismo, que son dos aspectos complementarios de una misma posición, donde uno es la razón y el fundamento del otro. Desde el primer punto de vista, la formalidad ideal, en virtud del principio de Parménides, es *en sí*, y, por consiguiente, es capaz de reunir en sí toda la actualidad en su simple e inmutable presencia –por ejemplo el *esse*, la vida, la sabiduría, etc.–, para las inteligencias, todas las almas... que son en ese sentido las más "comunicativas" entre las que no son participantes en el sentido tomista del término. Así pues, desde el segundo punto de vista, los participantes se distinguen de la formalidad pura (participada) precisamente por la potencialidad, que está en ellos, y no en ella, que es la *pura essentia bonitatis, essendi, vitae* –en cuanto son en acto, son en la forma que los engloba y los supera. Todo acto y el objeto de todo acto de los participantes sólo puede ser finito. Aquí somos reconducidos al tema inicial de la especulación platónica y neoplatónica: la trascendencia absoluta de la Causa Primera inaccesible a todo intelecto finito, e inefable para todo espíritu distinto de la inteligencia divina. También los platónicos, y Proclo en particular, dan la conocida división ternaria de lo real: lo no participado, las participaciones, los participantes [τὸ ἀμέτεχον, αἱ μεθέξεις, τὰ μετέχοντα][140], y es Santo Tomás quien, en ese contexto ya tratado (prop. VI^a), vuelve a hacer referencia al término griego[141]. Próximo a la conclusión, el Doctor Angélico parece volver sobre sus pasos, limitando la esfera del conocimien-

---

92). Santo Tomás quiere que la última proposición esté en singular: "Haec autem secunda propositionis pars in omnibus libris videtur esse corrupta; deberet enim singulariter dici: non quia ipsa sit acquisita, fixa, stans in rebus entibus, immo est virtus etc." (S., p. 93 s.). La razón del cambio propuesto es muy simple: el Doctor Angélico aplica la *virtus virtutum* a Dios mismo. Pero para Proclo y el *De causis*, que son platónicos, no es así: el infinito primero no es Dios y, en consecuencia, la energía infinita tampoco, y el plural testimoniado por los manuscritos está ciertamente en su lugar (O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift*, p. 177, 23, no observa ninguna variación de los manuscritos en el sentido querido por Santo Tomás).

[140] E. R. Doods, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1933, p. 282.

[141] Tomás de Aquino, *In De causis*, lect6; S., p. 44: "Sed illud quod est primum simpliciter, quod, secundum Platonicos, est ipsa essentia bonitatis, est *penitus ignotum*, quia non habet aliquid supra se quod possit ipsum cognoscere; et hoc significat quod dicitur *amethectum*, id est non post existens alicui".

cedatur sic: ergo est aliquo ens, vel se vel alio; processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quaerere quomodo ipsa essentia aliquo sit, sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter, cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens; sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est. Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona sua bonitate, vel alia; sed utrum ipsa bonitas sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis; vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo"[22].

Así pues, en la esfera metafísica pura, lo abstracto es, por definición, lo infinito, mientas que lo concreto es lo finito.

En fin, una última precisión, pero de capital importancia: el paso al límite del *ens* al *esse* abarca toda la extensión del *magis et minus* en la esfera del *esse essentiae*, que culmina en la posición absoluta del *Esse separatum*. Así, la emergencia del *esse* se realiza por medio de la intensificación del ente con sus perfecciones formales reales. La atribución del *ens* es ciertamente la más importante, porque incluye el *actus essendi*, pero, en sí, es también la más pobre porque, para "sostenerla" y verificarla, basta con la actualización de cualquier realidad, incluso la más pobre, como la de una piedra o incluso menos. En la perspectiva de lo concreto, el ente está en la base del edificio metafísico; el ser que lo actualiza, el *actus essendi* participado, se configura con la esencia particular que lo recibe, y bajo ese aspecto los seres vivos son declarados más perfectos que los minerales, los animales más perfectos que los vegetales, los seres inteligentes más perfectos que los animales, y los ángeles más perfectos que los hombres... Entonces, en la esfera *formal predicamental*, el *vivere* y el *intelligere* son superiores al *esse* que se encuentra en todo orden o grado del ser, y una vez más es Dionisio quien dará la regla metafísica de esa última relación entre el *esse* inicial y el *esse* acto supremo:

"Sicut idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam ipsa vita, et vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione; tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens et vivens[23]. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi: tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens"[24].

[22] Tomás de Aquino, *De veritate*, q21, a4, ad4.

[23] Cfr. Dionisio, *De divinis nominibus*, c. V, § 5, *PG* 3, c. 820 A: Καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται; cfr. también, § 3, c. 817 A.

Lo primero es el *ens* [*esse*] *communiter acceptum*, que se une a la cualidad de los participantes, lo segundo es el *esse simpliciter acceptum*, que trasciende todas las participaciones y todos los participantes, tal como también se puede leer en un contexto dionisiano parecido:

"Dicendum quod *esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi*, praeeminet vitae et omnibus [perfectionibus] subsequentibus: sic enim ipsum esse praehabet in se omnia [bona] subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus"[25].

En el orden formal, según la "escala" aristotélica de los seres, la intelectualidad ocupa la cima, y Aristóteles excelentemente ha llamado a Dios "Pensamiento puro", y las criaturas son tanto más perfectas y están más próximas a Dios cuanto su intelectualidad es más alta:

"Consideratis divinae bonitatis processibus in creaturis, quibus naturae creatae constituuntur in similitudinem naturae increatae, ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio, et quae omnes alias praesupponat: et ideo intellectualis natura attingit ad imitationem divinam, in qua quodammodo consistit species naturae eius "[26].

[24] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q4, a2, ad3.

[25] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q2, a5, ad2. Las dos citas de Dionisio son tomadas respectivamente de *De divinis nominibus*, c. V, § 3, *PG* 3, c. 817 A, y de c. 817 B. Sobre la inclusión del *vivere* y del *intelligere* en el *esse* intensivo, cfr. el comentario *In De causis*, lect12; S., p. 80: "Haec duo [*vivere* e *intelligere*], prout sunt in ipso esse, non sunt aliud quam esse, et similiter esse, prout est in vita, est ipsa vita, cum vita nihil addat supra esse nisi determinatum modum essendi seu determinatam naturam entis". Y también en lect18, S., p. 104: "Intelligere praesupponit vivere et vivere praesupponit esse, esse autem non praesupponit aliquid aliud prius".

[26] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d16, q1, a2; Parma, VI, p. 525 a; Mandonnet, I, p. 400. La dialéctica del *esse* intesivo es manifiesta desde el comienzo de la actividad científica del Doctor. Basta con ver el comentario *In I Sententiarum*, d8, q1, a1, que está desarrollado partiendo de la problemática dionisiana que ya conocemos. Retenemos, para nuestra noción de *esse* intensivo, la respuesta ad3; Parma, VI, p. 67 b; Mandonnet, I, p. 196: "Cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen *qui est* imperfecte significat ipsum, quia significat per modum concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina: cum

Pero, en el orden real –el orden del acto–, se realiza la inversión del paso al límite, y el *esse* se transforma en el complejo de todas las perfecciones, y es superior a todo, según la versión dionisiana de la dialéctica platónica. En ese paso al límite son dominados el platonismo y el aristotelismo; y el concepto bíblico de la divinidad, idéntico en la expresión de los temas al concepto parmenídeo (Eckardt), adquiere su formulación metafísica definitiva:

"Modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi: dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio *Perihermeneias*[27]. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi"[28].

Por ello, el *esse* intensivo real es el *esse separatum* actual, presencia eterna del Acto absoluto, que es la definición propia de Dios según una expresión de San Hilario:

"Esse est proprium Deo; non est intelligendum quod nullum aliquid esse sit nisi increatum; sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum

---

enim dico, Deum esse sapientem, tunc, cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una quae est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine *qui est*; et superadditur alia [¡nótese bien!] ex propria ratione sapientiae. Ipsa enim sapientia creata deficit a ratione divinae sapientiae; et propter hoc major imperfectio est in aliis nominibus quam in hoc nomine *qui est*; et ideo hoc est *dignius* et magis Deo proprium". Es digno de subrayar en ese sentido también el *ad4*, también con la autoridad del Damasceno y de Dionisio; cfr. en el mismo lugar: "Dicendum quod alia nomina [divina] dicunt esse determinatum et particulatum, sicut sapiens dicit aliquid esse; sed nomen *qui est* dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius; unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam *hoc ipsum esse*, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius (*De divinis nominibus*, c. 7), et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur". A continuación en la obra, y ya desde el libro II, el *esse* adquiere un significado más positivo: cfr. *In II Sententiarum*, d1, q1, a4, que pronto será citado.

27 Aristóteles, *Perihermeneias*, 1, 16 a 6 s.

28 Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q7, a2, ad7.

ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse. Esse autem creaturae dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permixtionem eius quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturae. Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus *est suum esse*; quamvis *alia esse habeant*, quod esse non est divinum"[29].

A esta altura, las dos dialécticas, la dialéctica platónica de las formas y la dialéctica aristotélica del acto, coinciden en la afirmación del *Esse* divino como presencia y realidad suprema, y aquí la audacia de las fórmulas de Santo Tomás parece satisfacer superabundantemente la exigencia del principio parmenídeo:

"Dicendum, quod secundum Philosophum[30], *etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur*; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse"[31].

En esta audaz expresión de que Dios es *quodammodo* la "species omnium formarum subsistentium", se satisface la exigencia parmenídea de la indivisibilidad y de la unidad del *esse* en los entes, los cuales, aunque "ubicados fuera" [*existunt*], sin embargo, no "permanecen fuera" del *esse* que es el *Esse ipsum*, es decir, Dios.

En conclusión: el analogado metafísico ha pasado de la cantidad dimensiva a la *quantitas virtualis*, que es la perfección de ser, y es ubicado como cúspide en el Acto de ser en cuanto plenitud de perfección:

"Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem, et infinita secundum longitudinem. Patet etiam hoc, si accipiatur una quantitas dimensiva, et alia virtualis. Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo *intensive infinita* erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem, si utraque quantitas sit virtualis"[32].

Casi se podría decir, en términos hegelianos, que mientras la *quantitas extensiva* se manifiesta como "relación con el otro", la *quantitas virtualis* se ac-

---

29 Tomás de Aquino, *De veritate*, q21, a4, ad7.

30 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 3, 1043 b 32 ss.; X, 4, 1055 a 33. Cfr. también, C. Fabro, *Sviluppo, significato e valore della IV via*, pp. 93.

31 Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q6, a6, ad5.

32 Tomás de Aquino, *De veritate*, q29, a3.

y en Sangre de Cristo] ipsa accidentia quae remanent, habent esse. Unde sunt composita ex *esse* et quod est"[41].

¡Pero es una condición milagrosa! Entonces, podemos concluir que el *esse in actu* corresponde al *esse essentiae*: así como a la esencia sustancial corresponde un *esse* sustancial, del mismo modo a la esencia accidental (la cantidad, la cualidad, la relación...) corresponde el *esse* accidental[42]. Pero el *esse ut actus essendi* es el *principium subsistendi* de la sustancia, gracias al cual tanto la esencia de la sustancia como la de los accidentes están en acto, y actúan en la realidad. El *esse* de los accidentes es el *esse in actu* en el todo, la sustancia primera; es, pues, una existencia secundaria, derivada de la existencia principal, que pertenece por derecho a la sustancia real como un todo en acto.

3) Pero nuestra investigación de la noción tomista del *esse* no está terminada. Desde el punto de vista gramatical, *esse* es el infinitivo de *ens*, como *currere* de *currens*; y tal como *currere* tiene como abstracto *cursus*, que es la formalidad del acto de correr como tal ["quo currens currit!"], del mismo modo parece que se podría decir que la *essentia* es la formalidad por la cual una cosa, y toda cosa, es, y es lo que es. Pero sabemos que el *esse* se encuentra en una situación muy particular ["quasi quoddam speciale"], y el Doctor Angélico ha expuesto sus derivaciones fundamentales, desde el comienzo de su andadura doctrinal.

---

41 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q77, a1, ad4. Cfr. también anteriormente, *Summa Theologiae*, I, q90, a2: "Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens: *unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur*; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII *Metaphysicam* [1028 a 25], quod accidens dicitur 'magis entis quam ens'. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus". Esta doctrina es sólo una consecuencia del principio de la participación, y es expuesta muy claramente en los escritos de madurez: cfr. *Summa Theologiae*, I, q45, a4; I-II, q55, a4, ad1; III, q8, a1; *De potentia Dei*, q7, a7, ad7. *In Metaphysicam*, VII, lect1, n. 1257; *XI*, lect3, n. 2197; *XII*, lect1, n. 2419: "Ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia". Cfr. también *De substantiis separatis*, c8, tertia ratio: "Accidentia... entia dicuntur, non quia in seipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae".

42 Santo Tomás distingue también el *esse reale* [*esse naturae*] de los accidentes del *esse intentionale* de las especies inteligibles. Cfr. *In I Sententiarum*, d8, q5, a2, ad4: "Sunt enim quaedam accidentia quae non habent esse vere, sed tantum sunt intentiones rerum naturalium; et huiusmodi sunt species rerum, quae sunt in anima". Afirma igualmente el paralelismo entre el aspecto dinámico y el aspecto estático de la relación de los accidentes con la substancia; cfr. *Summa Theologiae*, III, q77, a3, ad2: "Ita actio formae accidentalis dependet ab actione formae substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiae".

En este contexto se trata del célebre par (o dualidad) *quod est* y *quo est* (o mejor dicho *quod est* y *esse*, como lo quiere Boecio):

"*Quod est*, dicit ipsum *suppositum* habens esse... In omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio *ex quo est* et *quod est*... a) Potest enim dici *quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae*. b) Potest etiam dici *quo est* ipse *actus essendi, scilicet esse*, sicut quo curritur, est actus currendi. c) Potest etiam dici *quo est* ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna"[43].

Si reemplazamos *quo est* por *esse*, como es el caso de Boecio, y Santo Tomás lo retoma, tenemos no uno solo sino tres *esse*: el *actus essendi*, la esencia y, finalmente, la *forma partis* –que es la forma como parte actual de la esencia, por oposición a la materia primera, que es potencia pura; es ella la que confiere el *esse* a la materia. Nada más aristotélico que esa "forma dat esse materiae", como veremos. Sin embargo, Santo Tomás ya ha transformado la terminología aristotélica por la introducción del *actus essendi*, que se presenta expresamente como el "mediador formal" de actualidad entre la forma inmanente a las realidades singulares y la causa extrínseca del ente. Es el *esse*, y no la esencia, lo que expresa en las cosas el *quid* absoluto de realidad y el constitutivo de la realidad suprema:

"*Nomen entis* nullo modo sumitur ab aliqua relatione, sed ab esse quod absolutum *est simpliciter in divinis... Sed nomen rei* imponitur *a quidditate* vel forma quae potest esse et absoluta et relata"[44].

Ciertamente, el *esse* creado y finito no es absoluto como el *esse* divino; pero tiene también de alguna manera valor y significación absolutos: comporta la posición de realidad absoluta de tener el acto de ser, es decir, de ser una realidad en sí, que no se deja reducir a una posibilidad en el mundo de los conceptos. Nos referimos también a Avicena, que extrae la distinción fundamental de *res* y *ens* de las dos operaciones fundamentales de la inteligencia humana, eso es aún aristotelismo[45]. La novedad que se afirmará cada vez con mayor insis-

---

43 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d8, a2; Parma, VI, p. 79 b; Mandonnet, I, p. 229. Para Avicena cfr. *Metaphysica*, tract. V, c. 3: "De assignanda differentia inter genus et materiam" (fol. 88 rab).

44 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d25, q1, a4; Parma, VI, p. 213; Mandonnet, I, p. 612.

45 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum* , d25, q1, a4: "Secundum Avicennam... hoc nomen *ens* et *res* differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem eius, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen *res*. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam, et in anima secundum quod est apprehensa ab intellectu: ideo

Prop. II: "Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat: fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid cum esse susceperit"[59].

Es la segunda diferencia entre *esse* y *quod est*, entre el acto abstracto y lo concreto, y es tomada de la noción de participación. El célebre término platónico es súbitamente introducido en un contexto que se pretendía puramente aristotélico; pero no hay de qué alarmarse, puesto que en el texto de Boecio parece que "participare" es sinónimo del "suscipere" lógico, y Boecio sólo lo explica en función del "suscipere".

No sucede lo mismo con Santo Tomás, quien aprovecha la ocasión para plantear algunos jalones de su propia doctrina de la participación. Noción metafísica ante todo –y no sólo lógica[60]– que consiste en recibir de una manera particular, parcial... lo que pertenece a otro. De esta manera, la formalidad participada ya no es un puro abstracto, sino que es considerada como un "todo" real, como una plenitud... de la cual toman los participantes mediante las participaciones[61]. "Participar" ya no es un puro sinónimo de "suscipere", sino que comporta un "descenso" de la formalidad o una "caída" de la perfección participada en el participante, y, por consiguiente, una "diferencia ontológica" y una dependencia real del participante con respecto al participado, en la misma esfera y según el modo de la participación misma. De esos modos, tres están expresamente indicados, tomados todos de la realidad predicamental de la cual –lo sabemos– Aristóteles había excluido toda predicación de participación. Ellos son:

- la participación de la especie en el género y del individuo en la especie;
- la participación del sujeto en la cualidad (accidental) y de la materia en la forma;

[59] *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*, *PL* 64, c. 1311 B C. Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, pp. 27 ss.

[60] Sobre la participación lógica en Aristóteles, cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, pp. 145 ss.

[61] Tomás de Aquino, *In De Hebdomadibus*, De Maria, III, pp. 394 s.; Taurina, II, n. 24, p. 396 b: "*Secundam differentiam* ponit ibi: 'Quod est, participare aliquo potest', quae quidem differentia *sumitur secundum rationem participationis*. Est autem *participare* quasi *partem capere*; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud".

- la participación del efecto en la causa, sobre todo si la causa es más perfecta[62].

En el *Comentario*, el Doctor Angélico se ocupa sólo de los dos primeros modos de participación, y descuida deliberadamente el tercero, que es, contrariamente, el objeto propio de nuestro estudio. Los dos aspectos de la participación (estática y dinámica) son, sin embargo, inseparables; en efecto, esas realidades, que en el plano estático del *esse* son relaciones formales, se vuelven a encontrar en el plano dinámico del devenir, y dominando la interpretación definitiva. Así, la participación estática de materia y forma, sustancia y accidente, *essentia* y *esse*, se transforma en la clave de la interpretación de la participación, tanto en el plano predicamental del devenir físico y de dependencia particular, como en el plano trascendental del origen primero de los seres por creación, y de su conservación. El mismo texto que examinamos es una prueba evidente de ello: se dedica al análisis profundo de la estructura de lo real, para ascender gradualmente hasta la forma pura del *esse*, que es Dios. Procedamos con orden.

Habiendo dejado a un lado el tercer modo de la causalidad, la discusión se limita a la participación predicamental, pero en ninguno de los otros dos modos se trata propiamente de una verdadera participación del ser: en el segundo, porque el *esse* es una forma abstracta y no un sujeto concreto[63]; y en el primero, porque un abstracto particular puede participar un abstracto más universal, pero el *esse* es lo más común que hay[64]. El *esse* es un abstracto que lleva su concreto

[62] Tomás de Aquino, *In De Hebdomadibus*, De Maria, III, pp. 394 s.; Taurina, II, n. 24, p. 396 b "Sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aër participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole".

[63] Con respecto a ello, Boecio da una fórmula, que está en el centro de las discusiones medievales sobre la estructura de lo concreto: *Forma subiectum esse non potest*, fórmula que su autor probablemente ha comprendido en la línea del auténtico aristotelismo, pero que Santo Tomás, conformemente con su propia noción de *esse* intensivo, aplica únicamente a Dios. (Cfr. *In I Sententiarum*, d8, q5, a2, ad4; *In II Sententiarum*, d3, q1, a1, ad6; *Quodlibeto*, VII, q3, a7, ad2; *Summa Theologiae*, I, q54, a2, ad2; *Q. de Anima*, a6, ad1; *De spiritualibus creaturis*, a1. Véase: C. Fabro, *Neotomismo e Suarezianismo*, Plaisance, 1941, pp. 48 ss.).

[64] Tomás de Aquino, *In De Hebdomadibus*, De Maria, III, pp. 394 s.; Taurina, II, n. 24, p. 397 a: "Praetermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut

inmanente en sí, y es el *ens*. Pero el texto de Boecio es demasiado sucinto para introducir inmediatamente en una consideración más universal de la relación entre el *ens* y el *esse*, y Santo Tomás se limita a decir que el *ens*, mediante la participación en el *esse*, se hace susceptible, como *quod est*, de otras participaciones. Lo que asombra es ese *ens* concreto y al mismo tiempo el más común, tanto como el *esse*, por eso hemos calificado de "inmanente" el paso de lo abstracto a lo concreto[65]. Así pues, Santo Tomás somete, a propósito, las fórmulas de Boecio a aplicaciones ignoradas en el texto original, pero sobre las cuales controversia especulativa era vibrante en su tiempo.

Prop. III: "Id quod est habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum"[66].

Es la tercera diferencia entre *esse* y *quod est*. Se desprende de las dos primeras: el *esse*, y toda formalidad, abstractamente considerada, es lo que –en su propia cualidad metafísica– es indivisible y no admite, pues, agregados ni síntesis de ningún tipo por exigencia interna. En el *Comentario*, Santo Tomás sostiene que todo abstracto, incluso la *humanitas* individual de Pedro, es sólo un elemento *ut quo* del concreto, el cual por su parte puede recibir –como sujeto– muchas otras determinaciones, con la única condición de que no estén en contradicción con la esencia de la humanidad[67]. Entonces, del mismo modo el *ens*,

quiddam quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud".

[65] Tomás de Aquino, *In De Hebdomadibus*, De Maria, III, pp. 394 s.; Taurina, II, n. 24, pp. 397 a: "Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi; sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod 'id quod est', scilicet ens, 'participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo': et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est. Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare".

[66] *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*, *PL* 64, c. 1311 C.

[67] Tomás de Aquino, *In De Hebdomadibus*, De Maria, III, pp. 395 s; Taurina, II, n. 15, p. 397 ab: "Tertiam differentiam ponit ibi, 'id quod est, habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest'. Sumitur ista differentia per admixtionem alicuius extranei.

Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut

más allá de su participación en el *esse*, que es su abstracto, puede participar de otras formalidades. Es aquí cuando aparece claramente el engorro de Santo Tomás, quien, luego de haber usado una significación personal del *esse* –el *esse* intensivo, apenas bosquejado aquí– vuelve al *esse essentiae* de Boecio:

"Quia igitur... ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum; consequens est verum esse quod hic dicitur, quod 'id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est', scilicet *praeter suam essentiam; sed ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam*"[68].

Ahora se trata de explicar la diferencia entre participación principal constitutiva y participación secundaria perfectiva, y del mismo modo que había tres diferencias entre lo abstracto y lo concreto, tres nuevas diferencias son ahora indicadas entre la participación sustancial en el *esse* y la participación accidental en otras formalidades agregadas. Es a lo que apuntan las proposiciones IV y V según el siguiente esquema:

Prop. IV: "Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est: illic enim accidens, hic substantia significatur".

El aristotelismo de Boecio lleva a Santo Tomás al *duplex esse formale*, sustancial y accidental, *esse simpliciter* y *esse aliquid*. El texto es categórico y corrobora el desarrollo de los análisis precedentes[69].

humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album.

Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec est ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto".

[68] Tomás de Aquino, *In De Hebdomadibus*, De Maria, III, p. 395; Taurina, II, p. 397 b.

[69] Tomás de Aquino, *In De Hebdomadibus*, De Maria, III, pp. 395-396; Taurina, II, n. 26, p. 297: "Deinde cum dicit, 'Diversum tamen est essealiquid in eo quod est, et esse aliquid', ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid. Et primo ponit utriusque diversitatem; secundo assignat differentias, ibi, 'illic enim accidens, hic substantia significatur'. Circa primum considerandum est, quod ex eo quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliqualiter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicetur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quae sit

complicación de términos capaz de dar vértigo, y que aún espera un estudio analítico preciso[82].

En cuanto a nosotros, nos bastará con seguir las principales etapas de lo que podríamos llamar "la flexión tomista" del acto de ser [*esse*] en la escuela tomista. Esas etapas pueden, según parece, reducirse a las siguientes:

1. *Essentia - esse*: es la terminología auténtica de Santo Tomás, en quien no conozco ningún texto que ponga *existentia* en el lugar y con el significado de *esse* (como acto intensivo), y *jamás* emplea el Doctor Angélico la terminología de *distinctio* (o *compositio*) *inter essentiam et existentiam*. En su época, su cofrade y contemporáneo, Pedro de Tarentasia (Inocencio V) emplea el término ya ambiguo de *actus existendi*[83], mientras que Santo Tomás dice siempre *esse* y *actus essendi*. En la exposición de Pedro de Tarentasia los términos *esse*, *esse actuale* y *actus existendi* son empleados indiferentemente. La indeterminación doctrinal de esta posición se manifiesta también en el hecho de que Pedro de Tarentasia, a diferencia de Santo Tomás, une en un solo bloque la doctrina de la distinción real de esencia y *esse* en las criaturas, y la de la composición hilemórfica de las sustancias espirituales (propia de la vieja escuela agustiniana)[84], y contra la cual el Doctor Angélico había elaborado precisamente su distinción[85].

2. *Esse essentiae - esse* (*actualis*) *existentiae*: es la terminología (¿de inspiración aviceniana? [86]) en la cual *esse* significa "realidad" en el sentido más vago [*esse essentiae, esse existentiae, esse generis, esse speciei*...], donde ya aparece el equívoco que hace considerar el *esse essentiae* como la "esencia en sí misma" (la esencia posible o bien la esencia haciendo abstracción tanto de su posibilidad como de su actualización), de modo que la esencia no es considerada como el *quid creatum ut potentia*, actualizado por el *quid creatum ut actus*, que

[82] Cfr. la valiosa antología de E. Hocedez, *Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata*, Textus et documenta: Series theologica 14, Roma, 1933.

[83] Cfr. P. de Tarentasia, *In I Sententiarum*, d8, q6, a1, Toulouse, 1649, I, p. 78 b: "In omni creato differunt quidditas et actus existendi". Cfr. también: *In II Sententiarum*, d3, q1, a1, III, p. 88 b; d17, q1, a2, II, p. 142 a.

[84] H. D. Simonin, *Les écrits de Pierre de Tarentaise*, en *B. Innocentius V (Petrus de Tarentasia, O.P.)*, "Studia et documenta", Roma, 1943.

[85] La verdadera terminología de Santo Tomás aparece en algunos testimonios aislados en los siglos posteriores: cfr. el tomista independiente, J. Versor (Letourneur), *In Metaphysicam*, XII, q12, concl. III, Colonia, Quentell, 1493, fol. 106 vb: "In substantiis intellectualibus est compositio ex natura et esse ita quod non sunt suum esse".

[86] Es atribuida a Avicena por primera vez (según mi conocimiento) por Enrique de Gante, en su célebre exposición de la cuestión (cfr. *Quodlibeto*, I, q9).

es el *esse-actus essendi* participado. En otros términos, la tensión metafísica se desplaza del par tomista original de *esse per essentiam* y *ens per participationem* al par aviceniano de *ens necessarium per se* real (Dios) y *ens per aliud possibile*, que es la criatura. Entonces, la divergencia entre defensores y adversarios de la distinción real se atenúa en su momento crucial, y ya no es asombroso que esta distinción desaparezca o al menos se atenúe notablemente en algunos insignes representantes de la escuela tomista (Hervé de Nédellec, P. Niger, Bañez, D. Soto...). Esta terminología invade pronto la escuela tomista y domina en ella hasta el siglo XVI.

3. *Essentia - existentia*: es la simplificación semántica y lógica de la fórmula precedente, con la cual coexiste[87]. Pero especialmente desde el siglo XVII, y como por sistema, se transforma en la fórmula del racionalismo ilustrado que, a su manera, se apropiaba el formalismo de la segunda escolástica y lo transmitía a la neo-escolástica. En esta fórmula, en virtud de una evolución lógica, el *esse*, que la fórmula precedente había volatilizado en el significado vago de *entitas* o realidad en general, ha sido eliminado. La consecuencia lógica de esta eliminación del *esse* como *actus essendi* intensivo debía ser la negación de la distinción real de esencia y *esse*, o al menos su reducción a una distinción modal (posibilidad, realidad). Suárez, y con razón, ha avanzado muy fuertemente en esta dirección, y su obra no ha permanecido sin influir en algunos tomistas. Los que, contrariamente, entienden que dentro de esta terminología mantienen la distinción real, no hacen nada más que tomar la *existencia* por el *esse*, dando así nacimiento a una ambigüedad de términos y de problemas que se prolonga hasta nuestros días.

* * *

Para los siglos XVII y XVIII se pueden citar tres maestros ilustres[88]. Desde ahora la terminología está fijada en la célebre *Summa philosophica* de Salvato-

[87] La fórmula se encuentra ya, al final del siglo XIII, por ejemplo, en el tomista R. de Primadizzi (†1303), *Apologeticum veritatis contra corruptorium*, J. P. Muller (ed.), Ciudad del Vaticano, 1953, p. 155: "Quamvis nulla essentia creata habeat rationem subsistentis..., nec per se ipsam possit coniungi actui existendi, et sint duo quaedam in supposito essentia et existentia".

[88] J. C. Genevois, O.P., *Clipeus philosophiae thomisticae*, Venesia, 1710, t. VI, *Metaphysica*, q1: de notione entis; q5, a1: de distinctione inter essentiam et existentiam in creaturis. A. Goudin, O.P., *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata*, Venecia, 1736, t. IV, disp. 1, q2, a3: de distinctione essentiae et existentiae, pp. 221 ss. S. Roselli, *Summa philosophica*, *Metaphysica*, Bologna, 1858, q2, a5: Utrum essentia distinguatur ab existentia.

que sólo encuentre un flaco interés en el estudio comparado de los textos de Santo Tomás, y que no sea capaz de despejar la significación precisa de los que cita. Así, por ejemplo, entiende ciertamente mal, o al menos no restablece en su verdadero contexto, la afirmación categórica de Santo Tomás de que el *esse* pertenece a las formas subsistentes necesariamente, y no de manera contingente[148]:

> "Et quando dicit D. Thomas, I, q50, a5, quod esse secundum se competit formae sicut rotunditas circulo, intelligitur quod formae, physice consideratae, id est ut subicitur motui et actioni, per se convenit existentia, id est non per aliud, sed immediate, ad differentiam materiae, cui non nisi mediante forma. Sic ergo modi contingenter convenientes, et non intrantes constitutionem rei, non est necesse, quod dimanent ab essentia per necessariam connexionem sicut propriae passiones, sed quod relinquantur ab ipso agente in essentia, quia media actione agentis conveniunt, sicut etiam modi conveniunt subiecto non dimanando ab essentia, ut sessio et alii similes"[149].

En realidad, el significado del texto y del contexto de Santo Tomás, confirmado por el contexto histórico y doctrinal de toda la polémica, es completamente distinto. Lo que Santo Tomás quiere afirmar explícitamente, no es cualquier pertenencia, sino la pertenencia necesaria del *esse* a la forma subsistente y, por consiguiente, una cierta *aeternitas* propia (*a parte post*) y verdadera. A ello se reduce, de hecho, en el tomismo, la demostración de la inmortalidad del alma en su raíz metafísica verdadera. La atmósfera de Juan de Santo Tomás, y quizá también de toda la escuela, ya no es la de Santo Tomás.

En efecto, en el desarrollo del problema, nuestro autor, polemizando contra la posición adversa (¡Suárez!) de la "compositio inter rem possibilem et existentiam", se apoya únicamente en el argumento aviceniano de la conveniencia de los conceptos, según el cual la existencia, puesto que no entra en la definición de la esencia, se distingue de ella. Nada hay, aquí, del principio tomista *forma dat esse*, ni del principio de la *forma seu perfectio separata*; y el principio de la participación se reduce (como en Enrique de Gante y en la posición adversa) a la simple dependencia causal:

---

[148] En esta doctrina se funda la distinción entre la *tertia* y la *quarta via* de Santo Tomás. En la neo-escolástica y el neo-tomismo, todo el universo del *ens creatum* es "contingente", mientras que para Santo Tomás sólo la substancia material es contingente, en cuanto está sujeta a la generación y a la corrupción; en lo que se refiere a las substancias y formas espirituales, son llamadas "necesarias" en sentido propio, aunque de manera derivada (= *per participationem*). Cfr. el artículo: C. Fabro, "Intorno al concetto tomista di contingenza", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1938, pp. 132 ss.

[149] Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus*, p. 140 ab.

> "Solum ergo convenit existentia alicui rei mediante participatione ipsius agentis, et sic non habet principium identificationis, quia non convenit rei ex aliquo principio intrinseco, sed ex aliquo extrinseco, nempe ex ipsa productione agentis. Existentia enim est ipsa productio in facto esse seu ipsum poni extra causas"[150].

Pero decir "existentia est ipsa productio in facto esse seu ipsum poni extra causas", es precisamente adoptar íntegramente la posición de los adversarios que reducía la composición a la "relatio dependentiae".

> "Ergo oportet quod, in ipsa re producta, et inveniatur entitas cui convenit existentia, et ipsa formalitas existentiae tamquam accidentale praedicatum et ipsi essentiali constitutivo extrinsecum"[151].

Esta conclusión no cambia nada, pero muestra una vez más el equívoco de nuestro autor. En efecto, el "ipsa formalitas existentiae tamquam accidentale praedicatum" puede ser admitido por todo adversario de la distinción real. Lo mismo sucede cuando reduce la *existentia* a la "productio passiva qua de ipso [res] est extra causas"[152].

Sin embargo, es necesario admitir en Juan de Santo Tomás un esfuerzo sincero por desprenderse del formalismo cuando declara que la "existentia est simpliciter perfectior actualitas quam essentia"[153]. Allí sigue, y desarrolla la doctrina de Báñez partiendo del falso postulado de que el *esse* tomista es un *actus secundus* y la *essentia* un *actus primus*; postulado que, en el sentido en que aquí se entiende, no tiene fundamento, como veremos, y que Juan de Santo Tomás ha intentado apuntalar modificando el sentido de la cita de *Q. de Anima*, a6, ad2. Desdichadamente ese postulado no se corresponde en nada con la doctrina tomista, puesto que la esencia como tal –incluso en el caso de las formas puras– es y sigue siendo potencia (y no es sólo "en potencia") con relación al *esse*. Al contrario, en virtud de aquel postulado, la esencia continúa siendo acto, acto primero fundamental, y la existencia es su actualización, perspectiva totalmente extraña a la composición de esencia y *esse* participado, así como de potencia y acto. Que esta terminología tomista esté totalmente ausente en esos

---

[150] Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus*, p. 135 a.

[151] Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus*, p. 135 a.

[152] Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus*, p. 140 a. Un poco más adelante, Juan de Santo Tomás habla de *duplex entitas* (p. 141 a), y parece ignorar que Santo Tomás hace corresponder esencia-*esse* y acto-potencia.

[153] Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus*, I, p. 456 b. Al menos es extraña esta cita del tercer texto principal de Santo Tomás (*Q. de Anima*, a6, ad2), tomado de Báñez con la forma: *Quod essentia est actus primus, existentia vero actus secundus*. La expresión es completamente inventada; no se la encuentra en la referencia indicada, ni en ninguna otra obra del Doctor Angélico.